"حکمتِ متعالیہ" کے خدوخال

ماخوذ از:

"نظام حکمت صدرایی"

نویسندہ:

عبدالرسول عبودیت

دانش پژوہ:

سید محمد میثم عباس

بسم الله الرحمن الرحیم

تقدیم به :

روح مطهر و منور انبیاء و اولیاء بویژه رسول خدا (ص) که به معنای اتم خود حکیم امت و رهبران جامعه بودند.

فہرست مطالب

مقدمہ مترجم

شکر گذار ہیں اس ہستی بے ہمتا کے کہ جس نے ہمیں انسان خلق فرمایا اور عقل، فکر اور نطق جیسی نعمتوں سے نوازا کہ جس کی بدولت ہم اشرف المخلوقات ہوئے اور اس کائنات کی حقیقت کو درک کرنے کے بعد دوسروں تک اپنی بات کو منتقل کرنے کے لائق قرار پائے۔

فلسفہ یا حکمت کے طالبعلم جانتے ہیں، انسان ہمیشہ حقیقت کی تلاش میں ہے اور یہ جستجو ایک ایسی نعمت ہے جو انسان کی سرشت وفطرت میں قرار دی گئی ہے، یہی وجہ ہے کہ حقیقت کی تلاش صرف مسلمانوں یا خدا کے مومن بندوں کے ساتھ مختص نہیں بلکہ ہر سالم الحواس انسان اس کے درپے ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ اگر کوئی ثروت، جاہ ومقام، یا کسی اور غیر حقیقی شی کو حقیقت سمجھ بیٹھے تو اسی پر اکتفا کر لیتا ہے لیکن اس شخص کی اس غلطی سے ہمارا نظریہ غلط قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اسی وجہ سے ہم عقلی دنیا اور فلسفی میدان میں بے شمار "فکری نظاموں" کا مشاہدہ کرتے ہیں، ہر ایک اپنی مخصوص نگاہ سے حقیقیت کو درک کرنے اور اس کے بیان کی کوشش کرتا ہے، لیکن سوال یہ ہے؛ کیوں آج تک اتنی متعدد آراء کے باوجود ہم اتنی دوریوں کا شکار ہیں، کیوں حقیقت کو کشف کرنے سے قاصر ہیں؟

اس کا جواب اس تحریر کے اجمال سے خارج ہے لیکن اگر ایک جملہ میں کہا جائے تو شاید یہ جواب دیا جا سکتا ہو کہ در واقع ہم جس حقیقت کے درپے ہیں اس حقیقت کے ادراک کا خاص رستہ اور طور طریقہ ہے، لیکن ہم اپنے خود ساختہ راستوں سے اس حقیقت کو درک کرنا چاہتے ہیں اور اگر یوں ممکن ہوتا تو گویا وہ حقیقت ہماری مخلوق ہوتی۔

بہر حال میں نے اپنے "مسلم فلسفہ" میں ایم فل کے تھیسس کے طور پر ایک نہایت ہی خوبصورت کتاب کو ترجمہ کیلئے انتخاب کیا، دانشمند اور مترجم حضرات جانتے ہیں، ایک علمی متن اور عام متن کے ترجمہ میں کیا فرق ہوتا ہے اور خصوصا اگر وہ "فلسفہ" کا مضمون ہو تو۔

یہ کتاب فارسی زبان میں "جناب استاد عبودیت" صاحب کی تحریر ہے، جیسا کہ آپ مولف محترم کے مقدمہ میں ملاحظہ فرمائیں گے، یہ کتاب ایک "تین جلدوں پر مشتمل" مفصل کتاب کا خلاصہ ہے جو درواقع "صدرالمتالھین، ملاصدرا" کی فلسفی آراء پر مبنی آپ کے فکری نظام "حکمت متعالیہ" کی تشریح ہے۔

"حکمت متعالیہ" کی اہمیت اور آراء کی صداقت خود اس کے مطالعہ سے آشکار ہے،

"عطر آن است سہ خودش ببویدنہ آنکہ عطار بگوید"

چونکہ اس فکری نظام کی بنیادیں قرآن، احادیث اور کشف و شہود کے ساتھ ساتھ عقل اور منطق کے اصولوں پر مبنی ہیں لہذا ان میں نہ تو "مغربی فلسفہ" کی پراکندہ گوئی اور عدم اثباتیت ہے اور نہ مغالطہ کی گنتھی، بلکہ تمام مسائل کو اچھی ترتیب اور نظم و نسق کے ساتھ، محکم دلائل کے ذریعے اثبات کے مرحلہ تک پہنچایا گیا ہے۔

اس ترجمہ میں اس بات کا خصوصی خیال رکھا گیا ہے کہ تمام علمی اور فلسفی "اصطلاحات" کو ان کے صحیح اردو ہم پلہ الفاظ میں بیان کیا جائے اور مطلب کو بھی واضح اور شفاف انداز میں بیان کیا جائے، تاہم اگر کہیں عبارت میں سقم، یا اصطلاحات میں اشتباہ پایا جائے تو اس کو "مترجم" کی کم علمی اور ناتوانی فرض کیا جانا چاہیے۔

امید ہے یہ کاوش درگاہ احدیت اور صاحبان علم کے حضور قابل قبول واقع ہو۔

سید محمد میثم عباس ہمدانی
قم المقدسہ
۱۵شعبان المعظم ۱۴۳۲

مقدمہ مولّف

چونکہ ہماری کتاب "درآمدی بہ نظام حکمت صدرائی" تین جلدوں پر مشتمل تھی لہذا اس کتاب کی تدریس کیلئے (جدید تعلیمی نظام کے مطابق) بارہ یونٹس درکار تھے اور اکثر یونیورسٹیز اور اعلی تعلیمی اداروں جن میں مسلم فلسفہ اور "حکمت متعالیہ" کی فیکیلٹی موجود ہے ان مراکز میں اس کتاب کی تدریس مناسب نہ تھی تو "سمت" [ایران کی تعلیمی کتابیں چھاپنے والا ادارہ] کی فرمایش پر ہم نے ان تین جلدوں کا ایسا خلاصہ جو دو یونٹس میں پڑھایا جاسکے تیار کیا۔

ساتویں باب اور چند ایک دیگر مقامات کے علاوہ جو مطالب اس کتاب میں پیش کیے جارہے ہیں وہ اصل کتاب کی نسبت نہ تو زیادہ ہیں اور نہ ہی جدید مباحث پر مبنی ہیں۔

بنابر این، اگر قاری کسی مسئلہ میں تفصیل کا طالب ہو تو وہ ہماری تفصیلی کتاب کی طرف رجوع کرے اگرچہ مصنف نے جہاں محسوس کیا وہاں تفصیلی کتاب کا حوالہ دے دیا ہے۔

یاد آوری: اس کتاب میں جہاں کہیں بھی "فلسفہ" یا "فلسفی" کا لفظ استعمال ہوا ہے اس سے مراد "مسلم فلسفہ" اور "مسلمان فلسفی" ہیں، اور اسی طرح "قدیم فلسفی حضرات" یا اس معنی میں موجود عبارت سے مراد "صدرالمتالہین" کے زمانے سے پہلے کے فلسفی حضرات ہیں۔

اسی ضمن میں یہ یاد آوری بھی ضروری ہے کہ یہ کتاب ایسے قاریوں کیلئے مفید ہے جو "نہایۃ الحکمۃ" (علامہ محمد حسین طباطبای) یا ابن سینا کی کتاب "اشارات" کی حد تک فلسفے سے آشنائی رکھتے ہوں۔

والحمد للہ و صلی اللہ علی محمد وآلہ

عبدالرّسول عبودیت

قم المقدسہ

۳ محرم الحرام ۱۴۳۱

باب نمبر ا

صدرالمتالهین

حالات زندگی

صدرالدین محمد بن ابراہیم قوامی شیرازی، المعروف صدرالمتالھین یا ملا صدرا، نے سن ۹۷۹ یا ۹۸۰ میں (ایران کے شہر) "شیراز"، میں ایک دولتمند اور بااثر گھرانہ میں آنکھ کھولی۔ آپ کی خاص ذہانت اور محققانہ مزاج، کہ جو بچپن ہی سے نمایاں تھا، باعث بنا کہ آپ کے والد "ابراہیم" نے، جو اپنے اکلوتے بیٹے کی علمی ترقی کا بہت شوق رکھتے تھے، آپ کی تعلیم و تربیت میں کوئی کسر اٹھانہ رکھی لیکن زیادہ وقت نہ گزرا تھا کہ آپ باپ جیسی عظیم نعمت سے ہاتھ دھو بیٹھے۔ والد کی وفات کے بعد "صدرالدین" نے "اصفہان" کا رخ کیا جو اس زمانے میں صفوی حکومت کا دارالخلافہ اور ملک (ایران) کا عظیم علمی مرکز تھا۔

اصفہان میں رہائش درحقیقت آپ کی زندگی کے تین بنیادی مراحل میں سے ایک مرحلہ تھی کہ جو نقلی اور عقلی علوم کے حصول میں گذری۔ آپ نے علوم نقلی شیخ بہاء الدین عاملی المعروف شیخ بہائی (۹۵۳ تا ۱۰۳۱) اور علوم عقلی میر محمد باقر استر آبادی المعروف میر داماد (۹۶۹ تا ۱۰۴۱) سے حاصل کئے۔ ان دونوں اہل ریاضت اور سیر وسلوک اساتذہ کی صحبت نے "صدرالمتالھین" کو بھی سیر وسلوک اور عرفانی راستے کا شوقین بنادیا۔ احتمالا اصفہان میں آپ اس زمانے کے معروف فلسفی (حکیم) اور نامدار عارف، میر ابولقاسم فندرسکی (۹۷۰ تا ۱۰۴۹) سے بھی مستفید ہوئے۔ آپ کی زندگی کا یہ مرحلہ معقول و منقول علوم سے فارغ التحصیل ہونے کے ساتھ اپنے اختتام کو پہنچا۔

آپ کی زندگی کا دوسرا مرحلہ "فلسفہ" کے مخالفین کی مخالفتوں اور حالات کی مشکلات نیز آپ کی درونی کیفیت کے متلاطم ہونے پر اپنی علمی مصروفیات، تدریس و تالیف، الغرض رسمی علوم کو ترک کرنے اور سیر وسلوک، ریاضت، جہاد بالنفس اور تزکیہ نفس کی طرف مائل ہونے کا مرحلہ ہے۔ اس مرحلہ کا حاصل، عالی عوالم کی حقیقتوں کا کشف و شہود ہے، جس طرح کہ خود آپ کے بقول اس سے قبل جو کچھ "عقل" اور "دلیل" (برہان) کی آنکھ سے دیکھ رکھا تھا اب ان حقیقتوں کے اکثر حصے کو دل کی آنکھ سے مشاہدہ کیا۔

تیسرا مرحلہ، علوم معقول و منقول سے فارغ التحصیل ہونے، ان پر مکمل عبور حاصل کرنے، عالی عوالم کی حقیقتوں کے کشف و شہود کے بعد فلسفہ (حکمت) کی تعلیم، شاگردوں کی تربیت اور کتب کی تالیف میں مصروفیت ہے۔ یہی مرحلہ ہے کہ جس میں "حکمت متعالیہ" کہ جو "صدرالمتالھین کا فلسفی

نظام" ہے معرض وجود میں آتا ہے۔ آپ نے اپنی اکثر اور مہم کتابیں اسی زمانے میں تالیف کیں۔ بالاخر یہ مرحلہ بھی اس عظیم الٰہی فلسفی (حکیم) کی وفات کے ساتھ کہ جو زیادہ احتمال کے مطابق سن ۱۰۴۵ میں سفر حج کے دوران ہوئی، اپنے اختتام کو پہنچتا ہے۔[1]

شخصیت اور مقام

صدرالمتالھین ایسے فلسفی ہیں جو:

۱۔ عرفانی سیر و سلوک کے حامل تھے، جیسا کہ "اسفار" کے مقدمہ میں خود آپ نے بیان کیا ہے کہ آپ نے عرفانی حقائق کا ادراک کشف اور شہود کے ذریعے کیا، اس طرح کہ اس سے قبل جو کچھ عقل کی نگاہ سے دیکھ چکے تھے اب اس کو دل کی نظر سے دیکھا۔[2]

۲۔ نظری (تھیوریٹیکل) عرفان کے ماہر ہیں اور عرفان کی گہرائیوں سے بخوبی آشنا ہیں۔

۳۔ مشائی مکتب کے عظیم شارح اور مفسر ہیں، اس بات میں کسی شک و شبہہ کی گنجایش نہیں ہے کہ "الٰہیات شفا" پر آپ کی تعلیقات اور شروح اور اسی طرح آپ کی ایک اور کتاب "شرح الہدایۃ الاثریۃ" مشائی فلسفہ پر بہترین تعلیقات اور شروح کا نمونہ ہیں۔ گویا ہم آپ کو کندی (۱۸۵ تا ۲۶۰)، فارابی (۲۵۸ تا ۳۳۹) اور بو علی سینا جیسے عظیم مشائی فلسفیوں کے ساتھ قرار دے سکتے ہیں۔

۴۔ آپ نے اشراقی فلسفہ کو بھی اسطرح حقیقی انداز میں درک کیا ہے کہ ہم آپ کو "حکمت اشراق" میں شیخ اشراق کے ہم پلہ قرار دے سکتے ہیں اور اس دعوے کی گواہ سہروردی کی کتاب "حکمۃ الاشراق" پر آپ کی تعلیقات ہیں۔

۵۔ آپ دینی کتابوں سے بھی اچھی طرح آشنائی رکھتے ہیں، شریعت کی راہ وروش، اصول و فروع کے عالم ہیں۔ اس بات کی صداقت کی علامت آپ کی تحریر کردہ قرآن کے بعض حصوں کی تفسیر اور "اصول کافی" کے ایک بڑے حصہ کی شرح ہے۔

۶۔ آپ کا حافظہ بہت قوی تھا، ذہن نقد کی صلاحیت سے مالامال، خلاق فکر کے مالک اور عجیب استعداد کے حامل تھے۔ آپ نہ تو ایسی شکاک طبیعت کے مالک تھے کہ اگر حق آشکار بھی ہو تو تردید کرتے پھریں اور نہ ہی ایسی غلامانہ فکر رکھتے تھے کہ فقط دوسروں کے اقوال پر قناعت اور تقلید سے کام لیں۔

۷۔ آپ اپنے اسلاف کی فلسفی میراث کا بغور مطالعہ کر چکے تھے، چونکہ گھرانے کے اعتبار سے آپ کا تعلق اقتصادی لحاظ سے استوار اور مستحکم خاندان سے تھا اور مکانی لحاظ سے بھی اس وقت کے عظیم علمی مرکز میں موجودگی نے آپ کیلئے اپنے اسلاف کے علمی ذخائر تک رسائی کو آسان بنادیا۔

۸۔ اپنے نے اپنے زمانے کے عظیم اساتذہ کی شاگردی کا شرف حاصل کیا اور جو علم ان تک سینہ بہ سینہ پہنچا تھا اس کو بھی اچھے انداز میں حاصل کیا۔

1۔ "الحکمۃ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ الاربعۃ ، المعروف "اسفار" ، مقدمہ شیخ محمد رضا مظفر / رسالہ "سہ اصل" مقدمہ سید حسین نصر۔

2۔ اسفار ، ج۱ ، ص ۸

۹۔ اپنی عمر کا زیادہ حصہ دیگر تمام مصروفیات کو بالائے تاک رکھ کر سوائے حکمت اندوزی اور حقیقیت کے کشف وشھود کے اور کسی مشغلہ میں صرف نہیں کیا۔

۱۰۔ حکمت اور فلسفہ کی تحصیل کا مقصد بھی سوائے حقیقت تک پہنچنے کے کچھ اور نہ تھا، اپنی فکر میں نہ مقام و مرتبہ کا خیال رکھتے تھے، نہ دولت و ثروت کی ہوس۔

آپ مکمل خلوص کے ساتھ "حقیقت" کے درپے اور ہوا و ہوس سے بیزار ہیں۔ آپ کی مثال ایسے عبادت گذار مومن کی ہے جو دین کے ظاہر و باطن کو قبول کر چکا ہو اور (ان میں سے) کسی ایک کو دوسرے پر قربان کرنے کیلئے تیار نہ ہو۔ آپ کی عملی راہ آپ کی زندگی میں جلوہ گر اور آپ کی علمی راہ آپ کی کتابوں کی صورت میں اس بات پر گواہ ہے۔

جو کچھ بیان ہوا اان پر ان خصوصیات کا اضافہ کرنا بھی ضروری ہے:

۱۱۔ (آپ کی ایک اہم خاصیت یہ ہے کہ) فارابی، ابن سینا اور شیخ اشراق جیسے درجہ اول کے فلسفیوں کا فکری نتیجہ اور بہمنیار (متوفی ۵۴۸)، اللوکری (متوفی ۵۱۷) تا میر داماد جیسے ہم نظر اصحاب کی کتابیں اور خواجہ نصیر الدین طوسی، قطب الدین شیرازی (۶۳۴ تا ۷۱۰) اور میر سید شریف جرجانی (۷۴۰ تا ۸۱۶) جیسے مہم شراح اور تعلیقہ نویس اور "تجرید" کے شارحین اور حاشیہ نگاروں کی کاوشیں اور امام رازی (۵۴۴ تا ۶۰۶)، دوانی اور مکتب شیراز کے فلسفیوں کی نقادیاں اور ابن عربی کی کوشش سے تدوین شدہ "نظری عرفان" اپنے شراح کی توضیحات کے ساتھ کہ جو ملکر ایک نئے فلسفی نظام کے ظہور کا زینہ فراہم کر رہے تھے، سب آپ کی نگاہ میں تھے۔

ان تمام خصوصیات کو سامنے رکھتے ہوئے اس بات کو سمجھا جا سکتا ہے کہ "حکمت متعالیہ" کے نام سے، ایک جدید فلسفی نظام کی تاسیس کا سہرہ کیوں "صدرالمتالھین" کے سر ہے۔

ایک ایسا فلسفی نظام کہ جو منطقی نظم و ضبط کو محفوظ اور ہر قسم کے مخلوط پن اور پیوند کاریوں سے دور رہتے ہوئے، مشائی، اشراقی اور عرفانی منازعات کو بہت حد تک سلجھانے میں کامیاب ہو اور آنے والے زمانے کیلئے اپنا زندہ و جاوید نقش باقی چھوڑ جائے۔

کتابیں

صدرالمتالھین کی اشاعت یافتہ کتابوں کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے؛

۱: فلسفی کتابیں:

اس حصہ میں معمولا آپ کی وہ کتابیں شامل ہیں جو "فلسفی" مباحث پر مشتمل ہیں، ان میں؛

- "الحکمۃ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ الاربعۃ" المعروف "اسفار" (جو صدرالمتالھین کی مفصل ترین کتاب ہے اور "امور عامہ، جواہر، اعراض، نفس، مبدا و معاد" کی مباحث پر مشتمل ہے)۔

- "الشواهد الربوبیۃ" (امور عامہ، جواہر، اعراض، نفس، مبدا و معاد" کی مباحث پر مشتمل)۔
- "مفاتیح الغیب" (ساٹھ برس کی عمر میں تالیف کی "قرآنی، عرفانی اور فلسفی" مباحث پر مشتمل ہے)۔
- "المبداء والمعاد" (چالیس برس کی عمر میں تالیف کی)۔

۲: فلسفی شروح اور تعلیقات:

- "شرح الهدایۃ الاثریۃ"، الهیات شفا کی شرح یا تعلیقہ کہ جس کو " شفا پر تعلیقہ" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔
- "حکمۃ الاشراق پر تعلیقہ"، اشراقی فلسفہ کی شرح یا تعلیقہ۔

۳: فلسفی رسالے:

- "الحکمۃ"
- العرشیۃ "المعروف" عرشیۃ" (مبداء و معاد میں)۔
- "المظاہر الالهیۃ" (مبداء و معاد میں)۔
- "المشاعر" (بعض عامہ امور اور مبداء کی مباحث)۔
- "زاد المسافر" (معاد جسمانی کے بارے میں)۔
- "رسالۃ الحدوث"۔
- "رسالۃ فی اتصاف الماهیۃ بالوجود"۔
- "رسالۃ فی التشخص"۔
- "رسالۃ فی سریان الوجود"۔
- "رسالۃ فی القضاء والقدر"۔
- "رسالۃ فی الواردات القلبیۃ"۔
- "رسالۃ اکسیر العارفین"۔
- "رسالۃ فی الحشر" (یا "رسالۃ الحشر")۔
- "رسالۃ مسئلۃ القدر فی الاعمال" یا "رسالۃ خلق الاعمال"۔
- " رسالۃ اتحاد العاقل والمعقول"۔
- " رسالۃ اجوبۃ المسائل الجیلانیۃ"۔
- " رسالۃ اجوبۃ المسائل الکاشانیۃ"۔
- "رسالۃ اجوبۃ المسائل النصیریۃ"۔
- "رسالۃ اصالۃ جعل الوجود"۔
- "رسالۃ الحشریۃ"۔
- "رسالۃ شواہد الربوبیۃ" (صدر المتالهین کی خصوصی آراء پر مبنی)
- "رسالۃ الفوائد"۔
- "رسالۃ اللمیۃ فی اختصاص الفلک بموضع معین"۔
- "رسالۃ المزاج"۔
- "رسالۃ المسائل القدسیۃ"۔
- "رسالۃ اجوبۃ المسائل"۔

۴: قرآنی تفاسیر یا روایی آثار:

- "اسرار الآیات"۔
- "تفسیر القرآن الکریم"۔
- "شرح اصول الکافی" (پینسٹھ برس کی عمر میں تالیف کی)۔
- "رسالۃ متشابہات القرآن "۔
- "رسالۃ فی تفسیر سورۃ التوحید"۔

۵: متفرق کتب:

- "ایقاظ النائمین" (عرفانی اور فلسفی، عرفانی راہ وروش پر لکھی گئی کتاب)۔
- "کسر اصنام الجاہلیۃ"(صوفیہ کے رد میں)۔
- "رسالہ سہ اصل " (فارسی زبان میں، ظاہر بین علماء کے نقد میں)۔
- "رسالۃ التنقیح فی المنطق"۔
- "رسالۃ التصور و التصدیق"۔[1]

اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ، صدر المتالھین نے اپنی بعض تالیفات کے شروع میں تالیف کی تاریخ درج کی ہے اور بعض میں تالیف کے وقت عمر لکھی ہے، اور دیگر کافی قراین کے اعتبار سے کہ یہاں جنکا ذکر کرنا مشکل ہے، یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ احتمال زیاد آپ کی اہم تالیفات عنوان ہیں:

۱: رسالۃ فی سریان الوجود؛

۲: اسفار

۳ اور ۴: المبداء والمعاد اور شرح الھدایۃ الاثیریۃ (ایک ساتھ)

۵: الشواھد الربوبیۃ

۶: رسالۃ فی الحدوث

۷: حکمۃ الاشراق پر تعلیقہ

۸ اور ۹: المشاعر اور رسالہ اتحاد العاقل والمعقول (ایک ساتھ)

۱۰: مفاتیح الغیب

۱۱: عرشی ہ

۱۲ ، ۱۳ ، اور ۱۴: شرح اصول الکافی / الھیات شفا پر تعلیقہ /تفسیر کبیر (اپنی آخری عمر میں ان تینوں تالیفات میں مشغول تھے اور آپ کے انتقال سے یہ تینوں کتابیں نامکمل باقی رہ گئیں)۔

1۔ "رسالۃ سہ اصل"، مقدمہ سید حسین نصر؛ "مجموعہ رسائل فلسفی صدرالمتالہین، ص ۱۱ تا ۱۸؛ تفسیر القرآن الکریم، مقدمہ ناشر، ص ۹۰ تا ۱۱۱۔

مطالب کے بیان کا طریقہ

"حکمت متعالیہ" کو گہرائی کے ساتھ جاننے کیلئے اور خصوصاً صدرالمتالھین کی آخری آراء سے آشنائی حاصل کرنے کیلئے، جہاں کتب کی ترتیب کا جاننا ضروری ہے، وہاں ان کتب میں موجود مفاہیم کے بیان کی راہ ورسم اور طریقہ کو سمجھنا بھی ضروری ہے۔ آپ کے طریقہ کو ہم درج ذیل خصوصیات کی صورت میں بیان کرسکتے ہیں:

۱: جیسا کہ صدرالمتالھین اپنا طریقہ خود بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں؛ شروع میں ایک مسئلہ کو مشہور نظریہ کے تحت پرکھا جاتا ہے، اور اس کا دفاع کرتے ہیں، مخاطب کو لازمی مسائل سے آگاہ کرنے اور زمینہ سازی کے بعد ابحاث کے آخر میں یا کسی اور مقام پر اپنی رائے کا اظہار کیا جاتا ہے۔[1]

پس اختلاف آراء کو کہ جو مطالب کو بیان کرنے کا ایک طریقہ ہے، تناقض گوئی نہیں سمجھنا چاہیے اور نہ ہی اس بنیاد پر پراگندہ گوئی کی تہمت لگائی جاسکتی ہے۔

۲: گذشتہ دانشمند حضرات کے برعکس کہ جن میں اکثریت "فلسفی مسئلہ" کو ہی اہمیت دیتے تھے، یعنی گویا ان کیلئے خود اس مسئلہ کا دفاع (اور بیان) ہی اہمیت کا حامل تھا اور فرعی مسائل پر توجہ نہیں دی جاتی تھی، صدرالمتالھین، خود "فلسفی مسئلہ" کو بھی اچھے انداز میں تجزیہ و تحلیل کرتے ہیں اور بہت سے مہم مسائل میں گذشتہ مفکرین کی آراء کو بیان کرنے کے ساتھ ساتھ مخالفین کی آراء کا بھی جائزہ لیتے ہیں۔

آپ کی کتاب "اسفار" میں اگرچہ باقی دیگر کتب کی نسبت، فلسفی مسائل کو زیادہ توجہ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود یہ کتاب ایک "دائرۃالمعارف" کی صورت میں اور بعض مسائل میں تو "فلسفی تاریخ" کا کردار ادا کرتی نظر آتی ہے۔

صدرالمتالھین کی کتب خصوصاً "اسفار کی جلدوں" کے آخر میں موجود، کتابوں اور اشخاص کے نام کی فہرست اور ان کا بقیہ دیگر فلسفی کتب کے ساتھ مقایسہ، شاید اس بات کو واضح کرنے کیلئے اچھی دلیل ہو۔

۳: "یونانی" اور "رومی" قدیم فلسفیوں کو اچھے نام سے یاد کرتے ہیں، چونکہ انکو گذشتہ انبیاء کے اصحاب کے طور پر تصور کرتے ہیں اور اسی وجہ سے انکو باایمان اور "حقیقی حکمت" کا حامل جانتے ہیں۔[2]

اسی وجہ سے ان سے منقول آراء کو جہاں تک ممکن ہو توجیہ اور تاویل کرتے ہیں یہاں تک کہ گمان ہونے لگتا ہے کہ شاید خود آپ کی اپنی نگاہ میں یہ آراء، اشکال اور اعتراض سے مبرا ہیں، بعض اوقات تو قاری یہ گمان کرنے لگتا ہے کہ مورد بحث مسئلہ شاید شروع سے اسی طرح بیان ہوا ہے اور تمام مفکرین اسے یوں ہی قبول کرتے ہیں۔

۴: آپ نے "فلسفی" یا "حکیم" کا لقب صرف ایسے افراد کیلئے استعمال کیا ہے کہ جو فلسفی مسائل میں تجزیہ و تحلیل کی اچھی صلاحیت کے حامل تھے اور فلسفہ میں مکمل "استدلالی یا برہانی" طریقہ استعمال کرتے تھے۔ مثلاً، کندی، فارابی، ابن سینا، بہمنیار، شیخ اشراق، خواجہ نصیر، قطب الدین شیرازی اور میر داماد (وغیرہ)۔

1- اسفار ج۱ ص ۸۵
2- اسفار جلد ۵ /۲۰۶ اور ۲۰۷

اور اس کے بر عکس جو اچھی صلاحیت کے حامل نہیں تھے اور اسی طرح فلسفی مسائل میں گہرائی نہ رکھتے تھے اور بعض موارد میں تو "جدلی" انداز میں اپنا مدعا ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ ایسے افراد کو گویا ایک قسم کی تنبیہ کے طور پر انکو "متفلسف" (فلسفی نما) کی اصطلاح سے یاد کرتے ہیں، مثلا بہت سے "اہل کلام" حضرات۔

اسی وجہ سے آپ کی کسی کتاب میں یہ نہیں دیکھا گیا کہ آپ نے "فلسفہ" کے مطالعہ یا "فلسفیوں" کی آراء میں وقت صرف کرنے کو بیہودہ قرار دیا ہو، لیکن اپنی عمر کے ایک حصہ کو "متفلسف" حضرات کی آراء میں مطالعہ اور انکی روش کو سیکھنے میں گزارنے پر سخت ندامت کا اظہار کرتے ہیں۔[1]

۵: بہت سے مواقع پر آپ کسی نظریہ کی تائید میں آیات یا احادیث یا علماء و بزرگ فلسفیوں کی آراء کو بیان کرتے ہیں یا مکاشفات اور عرفاء کے کلام سے دلیل لے کر آتے ہیں، یہاں تک کے کبھی تو آپ صرف اسی کام کیلئے ایک پورے باب کو مختص کرتے نظر آتے ہیں۔ ایسا استدلال یا تو صرف نظریہ کی تاکید کے طور پر بیان ہوتا ہے یا در واقع ایسے نظریئے کے اثبات کیلئے بیان کرتے ہیں جو فلسفیوں کے نزدیک اجماع کا حامل ہو یعنی سب اس نظریئے پر متفق ہوں یا پھر وہ نظریہ علما کے درمیان "شہرت" کا حامل ہو تا کہ مخاطب ایسی معروف رائے کے خلاف نظریہ کو سمجھنے اور اپنانے میں کوئی خوف وخطر محسوس نہ کرے اور مخاطب کے انکار کو دفع کیا جاسکے۔ اس بات پر صدرالمتالھین کے آثار اور کتب کے آخر میں موجود آیات وروایات اور اشخاص کے ناموں کی فہرستیں واضح دلیل ہے۔

۶: آپ مہم مسائل کو مختلف عبارات کی شکل میں مختلف مقامات پر مکرراً بیان کرتے ہیں۔ اس سے پہلے کہ مسئلہ کو تفصیلی انداز میں بیان کیا جائے اصلی بات کو اور کبھی کبھار تو نتیجہ کو بھی بیان کر دیتے ہیں اور اس کو اگلے مقام پر ثابت کرنے اور دلیل لانے کا وعدہ دیتے ہیں، پھر اس مسئلہ کو ثابت کرنے کے بعد بھی اس کی اہمیت کی خاطر کسی بھی مناسبت کے ساتھ اس کا ذکر دوبارہ کیا جاتا ہے، مثلا کم از کم بیس مقامات پر "اسفار" میں وجود کے "اصیل" اور ماہیت کے "اعتباری" ہونے، پندرہ مقامات پر "ماہیت" کے وجود سے متصف ہونے کی مشکل اور اس کے حل، "معلول" کا "وجود رابط" ہونے کو بارہ مقامات پر مختصر اور تفصیلی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ اگر اس بات کی طرف توجہ کی جائے کہ یہ تکرار آپ کی دیگر کتب میں بھی موجود ہے تو تصور کیا جاسکتا ہے کہ آپ کی تمام کتب میں کس قدر مسائل کو تکراری انداز میں بیان کیا گیا ہو گا۔

ان مطالب کے تکرار میں جو حسین امتیاز ہے وہ یہ ہے کہ یہ تمام عبارات ایک دوسرے کی تشریح اور معانی کو مکمل کر رہی ہیں اور اس مطلب کے اچھے انداز میں سمجھنے اور جاننے میں مدومعاون ہیں، لیکن اس تکرار کا نقص یہ ہے بعض مقامات پر ایک دوسرے کے ساتھ ہماہنگ ہونا سمجھ میں نہیں آتا اور طبیعتا یہ مبتدی حضرات کیلئے ایک معمہ بن جاتا ہے اور وہ یہ سمجھ بیٹھتے ہیں کہ شاید "صدرالمتالھین" نے متناقض گفتگو کی ہے۔

۷: اس کے باوجود کہ "اسفار" صدرالمتالھین کی مفصل ترین کتاب ہے اور ان کے تمام افکار کیلئے مرجع کی حیثیت رکھتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ یہ توقع رکھنا بھی حق بجانب ہو گا کہ یہ کتاب تمام مسائل کو تفصیلی اور مکمل استدلالی انداز میں بیان کرے لیکن اس توقع کے بر خلاف کبھی کبھار کسی مسئلے کا بیان "اسفار" میں اجمالی انداز میں کیا گیا ہے جبکہ وہی مسئلہ آپ کی دوسری کتاب میں مفصل انداز میں بیان کیا گیا ہے، اس بنا پر "صدرالمتالھین" کے خصوصی نظریات کو جاننے کیلئے صرف "اسفار" پر تکیہ اور دیگر کتب سے بے نیاز رہنا صحیح نہ ہو گا، بلکہ آپ کے اس نظریہ کو آپ کی تمام کتابوں میں دیکھنا پڑے گا۔

1۔ ایضا: جلد ۱ ص۱۱

۸: بعض اوقات آپ نے "ابواب بندی" اور "فصول" و "مفاہیم" کے نظم کا خصوصی خیال نہیں رکھا، یہ مسئلہ "اسفار" میں کافی حد تک نظر آتا ہے۔

۹: بہت سے مقامات پر آپ نے دوسرے مفکرین مثلاً "ابن سینا، بہمنیار، غزالی اور خصوصا امام رازی" کا نام لئے بغیر ان کی آراء کو بغیر کمی بیشی یا کمترین تبدیلی کے ساتھ استعمال کیا ہے، اسی وجہ سے آپ پر بہت زیادہ اعتراضات بھی کئے گئے۔ البتہ یہ مسئلہ "صدر المتالھین" سے مخصوص نہیں ہے، آپ سے پہلے کے مفکرین کی کتب میں بھی دوسرے مفکرین کی آراء کو بغیر نام کے ذکر کرنا رائج رہا ہے۔ "ابن سینا" کی کتابوں میں "فارابی" کی عبارات کو ذکر کیا گیا ہے۔ "بھمنیار" کی کتاب "دار التحصیل" میں "ابن سینا" کی بہت سی عبارات نظر آتی ہیں۔ "ابو العباس لوکری" کی کتاب "بیان الحق بضمان الصدق" بھی اسی طرح ہے اور اس طرح کئی ایک مثالیں موجود ہیں، مختصر یہ کہ اس طرح کی عبارات کا بیان کرنا گذشتہ زمانے کے مفکرین میں ایک رائج طریقہ تھا، یہ مفکرین اگر کسی نظریہ سے متفق ہوں تو اس بات کو صحیح سمجھتے تھے کہ وقت کی بچت کی خاطر دوسرے مفکرین کی عبارات کو اپنی رائے کے عنوان سے ان کے نام کا ذکر کئے بغیر بیان کر دیا جائے۔ "صدر المتالھین" نے بھی اپنے ایک ایسے ہی نقل قول کے بعد اسی مطلب کو بیان کیا ہے۔[1]
شاید یہ رسم اس وجہ سے رائج ہوئی ہو چونکہ ان کے خیال میں "فکر" صرف اس کے ایجاد کرنے والے سے متعلق نہیں ہوتی بلکہ جو کوئی بھی اس کو جان لے اور اس پر یقین لے آئے وہ بھی اس کا مالک ہو تا ہے پس اسی وجہ سے وہ اس کے موجد کا نام لیے بغیر اور حتی انھی الفاظ میں اس کو بیان کر سکتا ہے۔ اسی وجہ سے ان قدیم مفکرین کے نزدیک قبول کی گئی فکر کو بیان کر دینا حتی انھی الفاظ کے ساتھ یا کسی اور عبارت میں، معیوب کام نہ تھا۔ لیکن اس کے بر عکس مغربی سرزمین کے مفکرین میں کہ جو اب عمومی نظریہ بن چکا ہے، کسی کے نظریہ کو اس کے نام کے بغیر ذکر کرنا اس معنی میں ہے کہ گویا نقل کرنے والا ہی صاحب نظریہ ہے، اور اسی بنا پر اس کو علمی "چوری" سمجھا جاتا ہے۔

۱۰: اپنے غیر علمی کاموں کے بر عکس کہ جن میں آپ نے اکثر اوقات ثقیل اور مشکل الفاظ استعمال کئے ہیں، آپ کے اکثر علمی آثار سلیس اور مشکل عبارات سے خالی ہیں۔ آپ نے معمولاً گہرے علمی مسائل آسان الفاظ اور سادہ عبارتوں میں بیان کیا ہے اور اسی وجہ سے بہت سے قاری حضرات اور طالب علم اپنے آپ کو ان مسائل کو سمجھنے کیلئے استاد اور شرح سے بے نیاز سمجھتے ہیں جبکہ آپ کی مراد کو صحیح طور پر جاننے خصوصا آپ کے مطالب کو بیان کرنے کے طریقے کو مد نظر رکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ ان مطالب کو سمجھنے کیلئے مضبوط استاد کی بھی ضرورت ہے اور ما قبل کے فکری نظاموں سے نسبتا آشنائی بھی لازم ہے اور اسی طرح پیوستہ مطالعہ کے ساتھ ساتھ دوسرے آثار کی طرف رجوع بھی ضروری ہے۔

بانفوذ مفکرین

ہر فلسفی بالواسطہ یا بلاواسطہ اپنے سے ما قبل مفکرین حضرات جنھوں نے فلسفہ کی وادی میں اپنے نظریات بیان کئے ہوں سے متاثر ہوتا ہے۔ اس کے باوجود ان بانفوذ مفکرین کی تاثیر ایک جیسی نہیں ہوتی، بعض بہت زیادہ تاثیر گذار ہوتے ہیں۔ ہماری "بانفوذ مفکرین" سے مراد ایسے ہی دانشمند اور فلسفی حضرات ہیں۔

1۔ ملاحظہ کریں ؛ مفاتیح الغیب ، ص ۳۱۷

اس وضاحت کے بعد اب اگر ہم "صدرالمتالھین" پر تاثیر گذار فلسفی حضرات کا نام لینا چاہیں تو ہمیں، افلوطین، ابن سینا اور اسی طرح ارسطو، ابن عربی، شیخ اشراق، فخر الدین رازی اور محقق دوانی کے نام ذکر کرنا پڑیں گے۔

صدرالمتالھین اپنے بہت زیادہ نظریات اور فکری نظام "حکمت متعالیہ" میں کتاب" اثولوجیا" کے مولف سے مانوس ہیں کہ جو ان کی نظر میں "ارسطو"[1] اور جدید تحقیقات کے نتیجہ میں "افلوطین" ہے۔ آپ اپنے خاص نظریات کے بیان کے بعد اس کتاب سے حوالے درج کرتے ہیں اور گویا یوں بیان کرنا چاہتے ہیں کہ "افلوطین" بھی اسی نظریہ کا قائل تھا۔[2]

صدرالمتالھین اپنے عمومی فلسفی نظریات میں ابن سینا اور اسی طرح ارسطو سے بہت زیادہ متاثر ہیں۔ ابن سینا کی علمی شخصیت کا بہت زیادہ احترام کرتے ہیں، آپ کسی بھی مفکر کو ابن سینا کی زکاوت اور تیز بینی میں ہم پلہ نہیں سمجھتے۔[3] آپ نے بارہا "ابن سینا" کو "فاضل فلاسفہ"[4]، "آخری فلسفیوں میں افضل"[5]، "اسلامی دوران کے بہت بڑے فلسفی"[6]، "رئیس فلاسفہ"[7]، "حکمت میں راسخ"[8]، "جلدی سمجھنے والے"[9] اور "لطیف طبع"[10] جیسے القاب سے یاد کیا ہے اور ایک جگہ تو ان کو اپنے روحانی وعقلانی آباءواجداد کے نام سے پکارتے ہیں۔[11] اتحاد عاقل ومعقول کے مسئلہ میں اس وقت مایوسی کا اظہار کرتے ہیں جب اس مسئلے کے حل کو ابن سینا کی کتابوں میں نہیں پاتے۔[12] آپ نے اپنی کتابوں میں ۵۰۰ سے زیادہ مقامات پر "ابن سینا" کا ذکر کیا ہے: بعض اوقات دلیل کے طور پر، بعض اوقات امام رازی، شیخ اشراق، محقق دوانی اور دوسرے فلسفیوں کے اعتراضوں کے سامنے ابن سینا کا دفاع کرتے ہوئے اور بالآخر بعض اوقات خود ابن سینا پر اعتراض کرتے ہوئے؛ لیکن اعتراض کے وقت ابن سینا کی باریک بینیوں کی وجہ سے بہت احتیاط سے کام لیتے ہیں اور بحث کو تفصیلی انداز میں بیان کرتے ہیں۔

آپ اپنے عرفانی نظریات میں سب سے زیادہ "ابن عربی" سے متاثر ہیں۔ ابن عربی کے نظریات سے مستفید ہوتے ہوئے بعض اوقات تو فلسفی مسائل اور مشکلات کا حل بھی تلاش کرتے نظر آتے ہیں اور بعض اوقات اپنے استدلالی نتائج کی تائید کے طور پر ابن عربی کے کشف وشہود کو پیش کرتے ہیں۔[13]

صدرالمتالھین، شیخ اشراق سے انکے حکیمانہ سلوک (فلسفیانہ روش تصوف) کی وجہ سے متاثر ہیں۔ شیخ اشراق کے نظریہ کے مطابق، فلسفہ کا طریقہ کار "عقلی" ہے اور ایسے استدلالات کا نتیجہ ہے کہ جو بالاخرہ "بدیہیات" کی بنیاد پر قائم کیے جاتے ہیں، اسی وجہ سے ان دلائل میں "کشف وشہود"

1- دیکیھں:اسفار ، جلد ۱ ، ص ۱۲۸ اور جلد ۲ ص ۶۴ ، ۳۵۷ ، اور جلد ۳ ، ص ۳۱۷ ، ۳۴۰ ، ۳۶۰۔
2- مثلا ملاحظہ کریں: مفاتیح الغیب ، جلد ۱ ، ص ۱۲۸ اور جلد ۲ ص ۶۴ الی ۳۵۶ ، ۶۶ ، ۳۵۷ ، اور جلد ۳ ، ص ۳۱۷ ، ۳۴۰ الی ۳۴۴ ، ۳۶۰ اور جلد ۶ ، ص ۲۷۷ الی ۲۸۰۔
3- "ذکائہ الذی لا یعدل بہ ذکاء" (المبداء و المعاد۔ جلد ۱ ، ص ۱۴۶)۔
4- اسفار ، جلد ۲ ص ۲۰۷۔
5- ایضا: جلد ۹ ، ص ۲۰۷۔
6- ایضا: جلد ۷ ، ص ۱۵۲۔
7- ایضا: جلد۳ ،ص ۳۱۲ اور جلد ۹ ص ۱۵۱۔
8- ایضا: جلد ۱ ، ص ۳۴ اور جلد ۲ ص ۲۴۵ اور جلد ۴ ص ۱۳۸۔
9- ایضا: جلد ۹ ، ص ۱۰۸۔
10- ایضا۔
11- ایضا: جلد ۲ ، ص ۲۳۴ اور ۲۳۵۔
12- ایضا: جلد ۳ ، ص ۳۱۲۔
13- مثلا: ملاحظہ کریں ، ایضا ، جلد ۱ ، ص ۱۹۸ ، ۲۶۶ الی ۲۶۸ اور جلد ۲ ، ص ۳۵۷ ، ۳۵۸ ، ۳۶۴ اور جلد ۶ ، ص ۲۸۶ ، ۲۸۹۔

سے مدد نہیں لی جاسکتی، لیکن اس کے باجود، فلسفی کو چاہیے کہ وہ "عرفانی سیر وسلوک" کا راہی اور "کشف و شہود" کا حامل ہو یا کم از کم "تہذیب نفس" (تزکیہ نفس) کر چکا ہو تا کہ اس "عقلی" راہ میں گمراہی سے بچ سکے؛ چونکہ ہوا و ہوس (خواہشات نفسانی) اور دنیا سے وابستگی فکری خلل اور عقلی راہ میں گمراہی کا باعث بنتی ہے، اور اسی وجہ سے "مغالطہ" اور نادرست نتائج تک پہنچنے کا سبب بن جاتی ہے۔ شیخ اشراق طالبان فلسفہ کو ایسا ہی طریقہ کار اپنانے کی نصیحت کرتے ہیں۔[1]

صدرالمتالھین نہ صرف خود اس نصیحت پر عمل پیرا ہیں بلکہ اپنی کتب کے قاری کو بھی دعوت عمل دیتے ہیں۔[2] قطع نظر از ایں کہ آپ شیخ اشراق کو انکی خارق العادہ زکاوت اور باریک بینی کی وجہ سے تعریف کرتے ہیں، انکے اس (نظریئے) کی وجہ سے آپ ان کیلئے خصوصی احترام کے قائل ہیں۔[3]

امام رازی اور محقق دوانی کی آپ پر تاثیر اس جہت سے ہے کہ انکے ابن سینا پر غیر قابل قبول اور ناپختہ انتقاد کی وجہ سے، صدرالمتالھین کو نئے محاذوں سے آشنا کرتے ہیں کہ جو بعض موارد میں اس بات کا باعث بنا ہے کہ (ملاصدرا) نئی تحقیات اور حتی (فلسفہ میں) نئے مسائل کی ایجاد کا باعث بنے۔[4]

جو کچھ پہلے کہا گیا ہے شیخ اشراق کا کردار بھی ایسا ہی رہا ہے۔ صدرالمتالھین ابن سینا کے احترام کے قائل ہونے کے باوجود، بہت سی ابحاث میں "مشائی حضرات" کی مخالفت کرتے نظر آتے ہیں، اور خصوصا "ابن سینا" کے نظریات پر اعتراضات کرتے ہیں، اور اسی طرح صدرالمتالھین بعض مقامات پر ابن سینا کا دفاع کرتے ہوئے، شیخ اشراق کے ساتھ محاذ کھولتے نظر آتے ہیں۔ شاید افراط نہ ہوا گر کہا جائے کہ " اصالت وجود اور مراتب وجود" کہ جو "حکمت متعالیہ" کے دو بنیادی ترین مسائل میں سے ہیں، انہی محاذوں کی وجہ سے معرض وجود میں آئے۔

1- ملاحظہ کریں: شیخ اشراق، مجموعہ مصنفات، جلد ۱، ص ۱۱۱ الی ۱۱۳ اور جلد ۲، ص ۱۲، ۱۳۔
2- ملاحظہ کریں: اسفار، جلد ۱، ص ۱۲۔
3- ملاحظہ کریں: المبداء و المعاد، جلد ۱، ص ۱۴۷۔
4- نمونہ کے طور پر، امام رازی کے بارے میں ملاحظہ کریں، ایضا، جلد ۱، ص ۳۸۹ الی ۳۹۱ اور جلد ۲، ص ۱۴۰، ۱۴۱، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۶۱، ۲۶۲، ۳۸۰ الی ۳۸۳۔ اسی طرح محقق دوانی کے بارے میں، اسفار جلد ۱، ص ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۲۲، ۴۲۳ اور جلد ۲، ص ۲۰۷ الی ۲۰۹ اور جلد ۶، ص ۶۳ الی ۷۸۔

باب نمبر ۲

"حکمت متعالیہ" کا آغاز

"حکمت متعالیہ" سے قبل فلسفہ کا مقام و مرتبہ

صدر المتالھین سے پہلے فلسفہ کے اہم ترین مسائل - مثلاً، حقیقت کا واحد یا کثیر ہونا، خدا کی صفات اور افعال، نفس اور اس کی قوتیں ، روح کا حادث یا قدیم ہونا، انسان زوال پذیر یا جاودان، معاد اور اس کی کیفیت، اور اسی طرح کے دوسرے مسائل جو ان سے مربوط ہیں کے بارے میں تین قسم کے مختلف نظریہ موجود تھے: فلسفیانہ نگاہ، عرفانی (صوفیانہ) نگاہ، کلامی کی نگاہ۔ بعبارت دیگر ملا صدرا سے پہلے تین طرح کے کائناتی نظریات (جهان بینی) موجود تھے: فلسفی، عرفانی (صوفیانہ) اور کلامی۔

فلسفی نظریہ کائنات

"عقل" کا ما حصل ہے اس کی بنیاد بھی عقلی اور اس کا طریقہ کار (Method) بھی عقلی ہے۔ آسان الفاظ میں یہ کائناتی نظریہ "عقلی بنیادی بدیہیات" (بدیہیات اولیہ) پر متکی منطقی اصولوں اور عقلی صورت پر مبنی "برہان اور استدلال" کے طریقے سے حاصل کردہ نتائج پر مبنی ہے۔

عرفانی نظریہ کائنات:

"کشف اور شہود" کا ماحصل ہے: عارف کچھ حقیقتوں کا "شہود" کرتا ہے اور اس شہود کو بنیاد بنا کر ان حقائق کو عقلی انداز میں بیان کرنے اور عقلی طریقہ سے اثبات کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

کلامی نظریہ کائنات:

متکلمین کے گمان کے مطابق، یہ نظریہ "نقل" (قرآن و روایات) کا ماحصل ہے۔ کلامی کا فرض دینی اعتقادات اور تعلیمات کا دفاع کرنا ہے کہ جنکو قرآن اور روایات نے صراحت سے بیان کیا ہے [1] اور وہ اس ذمہ داری کو ادا کرنے کیلئے ہر ممکن وسیلہ سے استفادہ کرتا ہے: عقل سے بھی اور نقل سے بھی؛ اور اسی طرح ہر مفید روش (Method) کو استعمال کرتا ہے: استدلالی (برہانی) طریقہ کار کو بھی اور جدلی (مناظراتی) طریقہ کار کو بھی۔

1۔ ملاحظہ کریں ؛ المواقف ، ص ۷۔

فلسفی نظریہ کائنات خود "مشائی" اور "اشراقی" دو گروہ اور مکاتب فکر کا حامل ہے، کہ جن میں "ابن سینا" (۳۷۰الی۴۲۸) مشائی مکتب فکر کا بزرگ فلسفی اور "شیخ شہاب الدین سہروردی" المشہور "شیخ اشراق" (۵۴۹الی۵۸۷) اشراقی مکتب فکر کا بزرگ فلسفی ہے۔ اگرچہ ان دو مکاتب کو اس طرح کا کائناتی نظام قرار نہیں دیا جاسکتا جیسا کہ ہم فلسفی اور عرفانی کائناتی نظام یا فلسفی اور کلامی کائناتی نظام کی بات کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود چونکہ ان دو مکاتب فکر کے اختلافات "حکمت متعالیہ" کی سرنوشت میں بہت اہمیت کے حامل ہیں اور ان اختلافاتی نکات کی طرف توجہ رکھنا ضروری ہے لہذا ان دو مکاتب فکر کو حتماً دو طرح کے "کائناتی نظام" کے طور پر دیکھا جائے۔

کلامی نظریہ کائنات بھی بہت سے مکاتب فکر کا حامل ہے، اس کے دو مکاتب فکر، "اشعری" اور "معتزلی" فلسفہ کے ساتھ کشمکش کی حیثیت سے کہ جو فلسفہ کی تقدیر میں موثر تھے خصوصی اہمیت کے حامل ہیں، نہ ان کے اس اختلاف کی حیثیت سے کہ جو ان کے اپنے درمیان موجود ہے۔ ہم ان کے اندرونی مسائل سے چشم پوشی کرتے ہوئے وہ مسائل جو فلسفہ کے ساتھ اختلافی حیثیت رکھتے ہیں انہی کو کلامی نظریہ کائنات میں جگہ دیں گے۔

کہا جاتا ہے اسلامی دنیا میں عرفانی نظریہ کائنات اگرچہ "ابن عربی" (۵۶۰الی۶۳۸) سے ماقبل عرفا کے نظریات کا بھی حامل ہے، لیکن ابن عربی کے ظہور پذیر ہونے کے بعد اکثراً اس کی اور اس کے شارحین کی آراء میں ہی منحصر ہے۔

اب تک جو کچھ بیان کیا جاچکا ہے اس کی بناپر، صدرالمتالہین سے پہلے ہمارے پاس چار قسم کے "نظریہ کائنات" موجود ہیں۔ یا بالفاظ دیگر، ہمیں "وجود سے متعلق نظریات اور ہستی شناسی کے متعلق سوالات کے دیئے گئے جوابات" کے بارے میں چار قسم کے مکاتب فکر کا سامنا ہے:

"فلسفی مشائی مکتب فکر"، "فلسفی اشراقی مکتب فکر"، "عرفانی مکتب فکر"، اور "کلامی مکتب فکر"۔

واضح ہے کہ اس قسم کا اختلاف نظر اس بات کی ضرورت کو ایجاد کرتا ہے کہ بعض ایسے مفکرین معرض وجود میں آئیں جو ان نظریات کے درمیان مصلحانہ کردار ادا کریں، اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو "قاضی" کی حیثیت سے اپنے مضبوط دلائل کی بنیاد پر کسی ایک مکتب فکر کے حق میں فیصلہ سنائیں۔ "ابن سینا" بھی اسی کردار کے حامل تھے۔ اگرچہ وہ شروع میں عرفاء کے بارے میں اچھی رائے نہیں رکھتے تھے اور ان کے نظریات کیلئے خاص اہمیت کے قائل نہیں تھے، لیکن اپنی عمر کے آخری حصہ میں اس بات کے قائل ہو چکے تھے، اسی سلسلے میں آپ نے اپنی کتاب "الاشارات والتنبیھات" کی "نویں نمط (باب)" میں کہ جو ان کی آخری کتابوں میں سے ایک ہے، بعض عرفانی مباحث کی تشریح بیان کی ہے اور اس طرح فلسفہ کو عرفان کے ساتھ ملانے کی ایک کوشش کی، لیکن ان کی یہ کوشش زیادہ کامیاب نہیں ہو سکی۔

ایک اور میانہ رو کردار "شیخ اشراق" کا ہے کہ بنیادی طور پر آپ نے "اشراقی حکمت (فلسفہ)" کو فلسفہ اور عرفان میں قربت کی غرض سے تدوین کیا، لیکن یہ فکری نظام اس ہدف کو حاصل کرنے سے زیادہ، "مشائی فکری نظام" کے مقابلہ میں ایک نئے نظام کے طور پر ابھر آیا۔

خوجہ نصیر الدین طوسی (۵۹۷الی۶۷۲) کہ جو فلسفہ میں بھی اور کلام میں بھی نام آور شخصیت ہیں نے "تجرید الکلام (یا تجرید الاعتقاد)" نامی کتاب لکھ کر کلام اور فلسفہ میں مصالحت اور قضاوت کا کردار ادا کیا۔ آپ نے کلامیوں اور فلسفیوں کے درمیان موجود تنازعات کو ہمیشہ کے لئے ختم کیا اور اپنے بعد، فلسفہ اور کلام کے مشترکہ مسائل کے اکثر میدانوں میں فلسفہ کو کلام کا جانشین قرار دینے میں کامیاب ہوگئے؛ جیسا کہ "خواجہ" کے بعد لکھی گئی

کلامی کتابیں اس بات پر بین ثبوت ہیں۔ پس "کلام" تو نزاع کے میدان سے خارج ہو گیا لیکن یہ جھگڑا اب بھی " مشائی، اشراقی اور عرفانی فکری نظاموں " کی صورت میں موجود اور کسی کی قضاوت کا نیاز مند تھا۔

ابن تُرکہ (متوفا ۸۳۵) نویں صدی کے فلسفی اور عارف، (اپنی کتاب) تھمید القواعد میں ایک اور شکست خوردہ منصف ہیں۔ ابن ترکہ کے بعد، محقق دوانی (۸۲۸ الی ۹۰۸) نے "ذوق التالہ" کے نام سے ایک نیا مکتب فکر متعارف کروا کر کہ جس میں ایک قسم کے نظریہ "وحدت الوجود" کو قبول کیا گیا ہے، [1] فلسفہ اور عرفان میں مصالحت کی کوشش کی ہے۔ "دوانی" کا راہ حل شروع میں قبول کیا گیا لیکن اس پر اعتراضات کے سامنے آنے کے بعد اس کو رد کر دیا گیا۔ بالاخر "میر داماد" کی باری آتی ہے کہ جنھوں نے اپنے فکری نظام کو "حکمت یمانی" کے نام سے بیان کیا اور "دوانی" کی آراء کو ایک نئے اصلاح شدہ انداز میں بیان کیا[2]؛ یہ ایسا بیان تھا کہ ایک زمانے تک "ملاصدرا" نے بھی اسی کو قبول کئے رکھا، اور در حقیقت رسالہ "سریان الوجود" اسی نظریہ کی تشریح ہے۔ لیکن اس نظریہ پر بھی "ذوق التالہ" کی مانند "اصالت ماہیت" والا نظریہ حاکم ہے اور اسی بنا پر مورد قبول واقع نہ ہو سکا، نتیجتاً یہ مشکل اسی طرح باقی رہی، یہاں تک کہ "صدر المتالھین" نے اپنا فکری نظام "حکمت متعالیہ" کے نام سے پیش کیا اور اس مسئلہ کو حل کرنے میں کامیاب ہوئے۔

"حکمت متعالیہ" کی خصوصیات

حکمت متعالیہ، "ابن سینا" کے مشائی اور "سہروردی" کے اشراقی فکری نظام کی مانند مسلم فلسفہ کا ایک مکمل نسخہ ہے جس میں "الھیات عام" (عمومی مسائل)، "الھیات خاص" (خدا شناسی)، علم النفس اور فلسفہ کی نگاہ سے دین شناسی کہ جس میں "برزخ، حشر، معاد جسمانی، صراط، جنت اور جہنم" جیسی دینی تعلیمات کو فلسفی نگاہ سے تشریح کرنے کے ساتھ (عقلی دلائل کے ذریعے) ثابت کیا گیا ہے۔

حکمت متعالیہ کی مشائی اور اشراقی فکری نظاموں کے مقابلے میں امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس فکری نظام میں " وجود کے اصل ہونے اور ماہیت کے اعتباری ہونے " کے مسئلے کو بیان کیا گیا ہے اور اسی مسئلہ کو بنیاد بنا کر بہت سے فلسفی مسائل میں پیش آنے والی مشکلات کو حل کیا گیا ہے۔ جیسا کہ انسان کی تمام خصوصیت اس کے "نفس ناطقہ" سے اخذ کی گئی ہیں کہ جو اس کو دیگر تمام حیوانات سے ممتاز (جدا) کرتی ہے، اسی طرح حکمت متعالیہ کی تمام خصوصیات "اصالت وجود اور اعتباریت ماہیت" کے مسئلہ کو بیان کرنے اور اس مسئلہ کو فلسفہ کے مختلف ابواب میں استعمال کرنے سے اخذ کی گئی ہیں۔ یہ مسئلہ ایک ایسی "شاہ کلید" کی مانند ہے جس کے ذریعے صدر المتالھین نے بہت سے نہ کھلنے والے فلسفی تالوں کو کھولا اور اسی کی مدد سے بہت سے میدانوں میں کامیابی حاصل کی، مثلاً:

۱۔ ایسے جدید مسائل کا بیان کہ جو مشائی اور اشراقی فکری نظام میں بیان نہیں کئے گئے تھے، مثلا: ایک ماہیت کیلئے وجود کی اقسام، نفس کا "جسمانیۃ الحدوث" ہونا، قاعدہ "بسیط الحقیقۃ کل الاشیاء"، "تقدم بالحقیقۃ" اور "تقدم بالحق"؛

۲۔ ایسے مسائل کا حل جو ان فکری نظاموں کے ذریعے قابل حل نہ تھے، مثلا: وجود کا معلول کیلئے رابط ہونا، جسمانی عالم (جھان) کا حادث زمانی ہونا، معاد جسمانی اور مثل افلاطونی؛

1۔ ملاحظہ کریں: الرسائل المختارۃ، تفسیر سورۃ اخلاص، ص ۵۲ الی ۵۴، نیز ایضا؛ رسالۃ الزوراء، ص ۸۲۔

2۔ ملاحظہ کریں: جذوات و مواقیت، ص ۹۳ الی ۹۸۔

۳۔ ایسے مسائل کا صحیح فلسفی بیان کہ جو پہلے بیان کیے گئے فکری نظاموں میں صحیح انداز میں بیان نہ ہو پائے تھے؛ مثلاً: وجود کا ماہیت کے ساتھ متصف ہونے کا طریقہ، سیال (جاری) کا ثابت کے ساتھ رابطہ، حادث کا قدیم کے ساتھ رابطہ، خداوند کا اشیاء کے بارے میں ذاتی اور تفصیلی علم، اور قدرتی موت کی علت؛

۴۔ جدید دلائل کا بیان، مثلاً؛ صدرائی برہان صدیقین، خداوند کا اشیاء کے بارے میں علم حضوری کا اثبات، اور تمام موجودات میں شعور کا اثبات؛

۵۔ ایسے اعتراضات کے جوابات جو لاجواب تھے یا جواب دیئے گئے اعتراضات کے نئے جوابات یا نئے اعتراضات اور ان کے جوابات، مثلاً؛ ذہنی وجود پر کئے گئے اعتراضات، ابن کمونہ (متوفی ٦٧٦) کے اعتراضات کے جوابات، امام رازی کے بعض اعتراضوں کے جوابات، "اصالت وجود" کی بحث پر شیخ اشراق کی جانب سے کئے گئے اعتراضات کے جوابات، اصول "امکان اشرف" پر خود صدرالمتألھین کی طرف سے بیان کئے گئے اعتراض کا جواب؛

۶۔ (فلسفی) مسائل میں نیا موقف بیان کرنا؛ عام مسلمان فلسفیوں کے مقابلہ میں نئے نظریہ کا بیان، مثلاً؛ "جوہری حرکت"، "اتحاد عاقل و معقول"، نفس کو جزئی صور کا صدوری قیام[1]، "خیال کا مجرد (غیر مادی) ہونا"، اور "وحدت شخصی وجود"؛

۷۔ ایسے مسائل کی (از سر نو) تحقیق جو قبلی مفکرین کی کتابوں میں بیان یا مسئلہ کے حل کے حوالے سے "مجمل" یا "مبہم" تھے، مثلاً؛ ابن سینا کے اس قول کی تحقیق کہ "الوقوف علی حقائق الاشیاء لیس فی قدرۃ البشر"[2]، اور حکماء کے اس جملہ کی تشریح کہ "العلم بسبب التام یوجب العلم التام بالمعلول" اور یہ قول کہ "العلم بذی السبب لایحصل الا من جھۃ العلم بسببہ" اور "نفس اور اس کی قوتوں کا رابطہ؛

۸۔ پہلے سے بیان شدہ مسائل کو عمیق انداز میں بیان کرنا، مثلاً؛ خداوند کا منزہ ہونا اور توحید افعالی؛

۹۔ بعض (فلسفی) آراء کہ جو بظاہر "متعارض" نظر آتی ہیں کے تعارض کا حل، مثلاً؛ فلسفی اور کلامی آراء میں تعارض کا حل، اشیاء کے حدوث یا قدم اور عالم (جھان) کے حوالے سے، فیض کے دائمی ہونے کے ذریعے سے جمع (بین آراء)، کہ جو فلفسیوں کا دعوی ہے، اور اسی طرح فلسفی اور عرفانی آراء میں "تعارض" کا حل، وحدت اور کثرت کے حوالے سے، حقیقت کے وحدت اور اس کی حیثیتوں کے کثیر ہونے کے ذریعے (آراء) کو یکجا کرنا؛

۱۰۔ بہت سے اہم ترین اختلافی مسائل میں قضاوت؛ مثلاً، صورت اور مادہ کے درمیان "اتحادی ترکیب" کا اثبات (سید صدر کے نظریہ کے مطابق)[3] اور "انضمامی ترکیب" کی نفی (مشہور نظریہ کے مطابق)، "تشخص وجود سے ہے" کا اثبات (فارابی کے نظریہ کے مطابق) نہ "عوارض مشخصہ" کی وجہ سے (مشہور نظریہ کے مطابق)، "وجود میں مراتب" کا اثبات اور "ذاتی میں مراتب" کی نفی (شیخ اشراق کے نظریہ کے مطابق) اور نیز "عرضی میں مراتب کی نفی" (مشائی مفکرین کے نظریہ کے مطابق) اور "جعل" کا "وجود" سے مربوط ہونے کا اثبات اور اس کا "ماہیت" سے مربوط ہونے کی نفی (شیخ اشراق کے نظریے کے مطابق) اور اسی طرح جعل کے وجود کے ساتھ متصف ماہیت سے تعلق رکھنے کی نفی (مشائی مفکرین کا قول)؛

1 - یعنی خود نفس، صورت کا ایجاد کنندہ ہے، نہ یہ کہ وہ خود محل یا صورت کا قابل ہو یعنی صورت کو قبول کرے یعنی قیام حلولی

2- ملاحظہ کریں؛ التعلیقات، ص ۳۴۔

3 - دیکھیں: مجموعہ آثار شہید مطہری، جلد نمبر ۱۴، ص ۵۰۴، طبقہ ھیجدہم

۱۱۔ "مغالطہ" آمیز دلائل کو آشکار کرنا، مثلاً؛ شیخ اشراق اور محقق خفری (متوفا ۹۴۲) کے "دور یا تسلسل" کے باطل ہونے کی دلیل کو ذکر کئے بغیر خداوند کے وجود پر دلائل۔

"حکمت متعالیہ" کی امتیازی خاصیت

اگر ہم "حکمت متعالیہ" کی ایک امتیازی خصوصیت کے عنوان سے ملاصدرا کے "اصالت وجود اور ماہیت کے اعتباری ہونے" کے نظریے کا ان کے فلسفے میں کردار بہتر انداز میں درک کرنا چاہیں، تو ہمیں اس بات کی طرف توجہ کرنا پڑے گی کہ "صدرالمتالھین" سے پہلے کے موجود فکری نظاموں کی بنیادی ترین مشکل بالاخر "ذہنی امور اور خارجی واقعیات" کو آپس میں مخلوط کرنا ہے؛ چونکہ جیسا کہ ہم (نظریہ) "اصالت وجود" میں دیکھیں گے، مفاہیم اور ماہیات، خارجی (عینی / خارجی) حقائق کی تصاویر ہیں، اور خصوصاماہیات تو حقیقت اور حقیقت کی واضح اور شفاف تصویر ہیں جو اس صاحب تصویر کی ہر طرح سے شبیہ ہوتیں ہیں اسی وجہ سے انسان اس (تصویر) کو صاحب تصویر کے ساتھ مغالطہ کر بیٹھتا ہے، تصویر کو صاحب تصویر سمجھ بیٹھتا ہے اور اس کے احکام اور خصوصیات کو غلط طور پر دوسرے کے ساتھ منسوب کر دیتا ہے۔

فرض کریں آپ اپنے مد مقابل کسی ایسے شخص کا مشاہدہ کر رہے ہیں جو پوری مہارت کے ساتھ "جمناسٹیک" کرتے ہوئے مختلف حرکات انجام دے رہا ہو اور آپ فیصلہ کرتے ہیں کہ اس کھیل کو سیکھنے کیلئے اس کی راہنمائی سے استفادہ کریں۔ اسی وجہ سے آپ اس کی طرف بڑھتے ہیں لیکن یکدم آپ ایک ایسے "آئینہ" سے روبرو ہوتے ہیں کہ جو بالکل شفاف اور پوری دیوار پر محیط ہے اور آپ جان جاتے ہیں کہ اب تک جو منظر آپ مشاہدہ کر رہے تھے در حقیقت وہ تصویر تھی نہ اصلی حقیقت، لیکن یہ تصویر اپنے صاحب تصویر کی اس حد تک ہو بہو شبیہ تھی کہ آپ نے اس تصویر ہی کو غلط طور پر صاحب تصویر فرض کر لیااور گمان کرنے لگے کہ یہ وہی حقیقت ہے؛خود وہی وجود ہے کہ جو جسم، شعور اور مہارت کا حامل ہے۔ بالکل واضح ہے کہ اگر آپ حرکت نہ کرتے اور آئینہ سے روبرو نہ ہوتے تو اسی غلط فہمی کا شکار رہتے اور یہی عقیدہ رکھتے کہ حقیقت وہی ہے جس کو دیکھ رہے ہیں، تصویر اور صاحب تصویر والا کوئی معاملہ ہی نہیں ہے۔

یہاں بھی یہی ہے، چونکہ مفاہیم، خصوصا "ماہیات"، ایسی شفاف تصاویر ہیں جو ان حقائق کے عین مطابق ہیں اور چونکہ عام انسان ان خارجی (عینی / خارجی) حقائق کو انہی مفاہیم اور ماہیات کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور ان حقائق کو کبھی بھی ان تصاویر کے بغیر نہیں دیکھ پاتا، (تولہذا) سمجھ بیٹھتا ہے کہ ماہیات یہی خارجی واقعیات ہیں، اور اسی نظریہ کے تحت بعض اوقات ان ماہیات کے احکام کو، کہ جو در حقیقت وہی ذہنی تصاویر ہیں، ان حقائق کی جانب کہ جو ان تصاویر کی حامل ہیں (صاحبانِ تصویر) سے منسوب کر دیتا ہے، اور بعض اوقات تو اس کے برعکس یعنی ان خارجی حقائق کے احکام کو ان ذہنی تصاویر کہ جو ماہیات ہیں کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔

خلاصہ، ماہیات کو واقعیات کے احکام میں اور واقعیات کو ماہیات کے احکام میں شامل سمجھا جاتا ہے، اور اسی نظریہ کی بنیاد پر غلط نتائج حاصل کیے جاتے ہیں۔ یہ بالکل وہی ذہنی امور یعنی ماہیات کو خارجی واقعیات (حقائق عینی / خارجی) کے ساتھ مخلوط کر دینا یا ملا دینا ہے۔

یہاں پر "اصالت وجود اور اعتباریت ماہیت" کے نظریہ کا نتیجہ، ذہن اور بیرون کے درمیان فرق ظاہر کرنا ہے، تصویر اور صاحب تصویر میں فرق، اور ان (ذہن اور بیرون) کے احکامات میں ملاپ سے بچنا ہے، یعنی بالفاظ دیگر اگر ہم مزید بہتر انداز میں بیان کرنا چاہیں:

ماہیات، مفاہیم کی سنخ سے ہیں اور ان کا کردار تصویر اور حکایت گری کے علاوہ کچھ نہیں اور ان کی جگہ بھی صرف "ذہن" ہے، یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ خارجی دنیا میں (خارج از ذہن) پائی جائیں تا کہ ان پر واقعیات کے احکامات صادق ہو سکیں؛ جیسا کہ ممکن ہی نہیں ہے کہ خارجی حقیقتیں بذات خود ذہن میں موجود ہوں اور پائی جائیں تا کہ ان پر ماھوی (ماہیات کے) احکامات لگائے جاسکیں، بلکہ حد اکثر ان (خارجی حقائق) کی تصاویر ذہن میں موجود ہو سکتی ہیں کہ جو وہی مفاہیم یا ماہیات ہیں۔

پس بنابر ایں ہمیں ہوشیار رہنا چاہیے کہ ماہیات کی خاصیتوں کو واقعیات کی طرف اور واقعیات کے خواص کو ماہیات کی طرف منسوب نہ کریں۔

"حکمت متعالیہ" میں اس جدائی کا خاص خیال رکھنا ایسا مہم عنصر ہے کہ جس کی طرف توجہ رکھتے ہوئے ہم فلسفہ کے مختلف ابواب میں گوناگون مسائل کے حل کے دوران واقعیات کے احکام کو ان پر صدق کرنے والی ماہیات کے احکام سے جدا کر سکتے ہیں اور اس کے نتیجہ میں مغالطہ کا شکار ہونے اور غلط، متعارض نتائج کے حصول سے بچ سکتے ہیں۔

در حقیقت حکمت متعالیہ کی ان گیارہ ذکر شدہ میدانوں میں کامیابی کا راز اسی (بات) کی پابندی ہے، اسی وجہ سے اس کو ہم "حکمت متعالیہ کی امتیازی خاصیت" کا نام دے سکتے ہیں۔ پس یہ کہا جاسکتا ہے کہ "حکمت متعالیہ" کی "حکمت متعالیہ" ہونے کی جہت سے بنیادی ترین اساس اور بنیاد "اصالت وجود اور اعتباریت ماہیت" (کا مسئلہ) ہے۔

"اصالت وجود" کے بعد، "وجود میں مراتب"، "وجود رابط معلول" اور "حرکت جوہری" کہ یہ تینوں اصالت وجود پر منحصر ہیں، حکمت متعالیہ میں سب سے زیادہ کردار کے حامل ہیں اور اس کی جانبی (فرعی) بنیادیں سمجھی جاتی ہیں۔

وہ تمام مسائل جو "گیارہ نکات" کی صورت میں پہلے بیان کیے گئے ہیں، حکمت متعالیہ میں بیان اور تحقیق کیے جاتے ہیں، "اصالت وجود" کے علاوہ غالبا انہی تین مسائل سے مربوط ہیں۔

پس مندرجہ ذیل چار مسئلے: حکمت متعالیہ" کے اہم ترین مسائل میں سے ہیں:

۱۔ اصالت وجود اور اعتباریت ماہیت۔
۲۔ وجود میں مراتب۔
۳۔ وجودِ رابطِ معلول۔
۴۔ حرکت جوہری،

در حقیقت ان چار مسائل کو "حکمت متعالیہ" کے اس جہت سے کہ حکمت متعالیہ ہے، اصلی اور جانبی بنیاد (فرعی مبنی) جاننا چاہیے؛ لیکن "بنیادی مسائل" (مبانی) کسی بھی علم کے ایسے بنیادی اصولوں کو کہا جاتا ہے کہ جو بغیر کسی استدلال کے قبول کیے جاتے ہیں نہ اس علم کے مسائل کو، لہذا بہتر یہ ہے ان چار مسائل کو ہم "بنیادی ترین مسائل" کا نام دیں۔

حکمت متعالیہ کا طریقہ کار

صدرالمتالھین دوسرے مسلمان فلسفیوں کی مانند بنیادیں ڈالنے والا (مبنی گر) فلسفی ہے؛یعنی فلسفہ ایسا علم ہے جو "بدیہیات" پر تکیہ کیے ہوئے "دلائل" کے ذریعے اشیاء کی موجودیت پر حاکم قوانین کا مطالعہ کرتا ہے۔

بدیہیات کی دو قسمیں ہیں: "بدیہیات اولیہ" کہ جنکی تصدیق کیلئے، موضوع اور محمول کا تصور کر لیناہی کافی ہے؛اور "بدیہیات ثانویہ" کہ اگرچہ ان کیلئے کسی استدلال یا فکری مشق کی ضرورت نہیں ہے لیکن یہ حس یادرونی مشاہدہ یا تجربہ یا حدس یا فطری غیر کسبی استدلال کا محتاج ضرور ہے۔

بدیہیات اولیہ کی ایک خاص اہمیت ہے اور اسی وجہ سے فلسفیوں نے یہی کوشش کی ہے کہ اپنے "دلائل" کو، خصوصا اہم فلسفی مباحث میں، ان تک پہنچایا جائے۔

یہ سوال کے فلسفہ کے مورد استفادہ "بدیہیات اولیہ" کہ جنہیں فلسفہ کے "متعارف اصول" کہا جاتا ہے، کی تعداد کتنی ہے اور ہر ایک کا مضمون کیا ہے، اور یہ کہ فلسفی کسطرح "بدیہیات اولیہ" سے ابتدائی "نظری" مسائل تک پہنچے اور ان سے باقی نظری مسائل تک کا راستہ طے کرے، اور یہ کہ فلسفہ کے "اصول موضوعہ"، کہ جنکو دیگر علوم سے قرض لیا گیا ہو کونسے ہیں اور فلسفہ کی کن مباحث میں استعمال ہوئے ہیں، ایسے مسائل نہیں ہیں جن کا بغیر غور کئے اور باریک بینی سے مطالعہ کے بغیر جواب دیا جاسکے۔ لیکن اس کے باوجود اس بات میں کسی قسم کا کوئی شک نہیں ہے کہ "امتناع تناقض"، "وجود حقیقت"، "امکان شناخت" اور "ترجیح بلا مرجح" جیسے اصول "بدیہیات اولیہ" میں سے ہیں اور تمام اسلامی فلسفی، فکری اور حکمی نظاموں میں "اصول متعارف" کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور ان میں سے بھی "امتناع تناقض" کا ایک خاص مقام ہے؛ یہاں تک کہ اس اصل کو "ام القضایا" کہا گیا ہے اور معتقد ہیں کہ اس کی نسبت باقی دیگر اصول و قوانین کے ساتھ، واجب بالذات کی دیگر مخلوقات کی نسبت کے مانند ہے۔ اسی طرح اس بات میں بھی شک کی گنجایش نہیں ہے کہ فلسفہ میں کوئی ایسا "اصل موضوعی" ڈھونڈنے سے نہیں ملے گا جو تمام فلسفی مسائل کی بنیاد، اساس اور مبنا ہو؛ بلکہ صرف چند ایک قابل شمارش فلسفی مسائل ایسے ہیں جو ایسے اصول کے محتاج ہیں۔

پس جو کچھ بیان ہوا اس سے ثابت ہو گیا کہ فلسفہ کا طریقہ کار کہ جس کو ہم "عقلی طریقہ کار (روش)" کا نام دیتے ہیں، فلسفہ کی جان اور اس کی بنیادی شرط ہے؛یعنی فلسفہ ہستی کی، عقل کے نگاہ سے پہچان کا نام ہے، نہ "ہستی شناسی مطلق" یعنی (کسی بھی طریقہ سے ہستی کی پہچان کا علم)؛ پس نتیجہ یہ ہو گا کہ کسی بھی مطلب کے فلسفی ہونے کیلئے صرف اس کے مضمون کا "ہستی شناختی (ہستی کی شناخت سے مربوط)" ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ اس کی سچائی اور اثبات کی روش (طریقہ کار) اس کے فلسفی ہونے یا نہ ہونے کے متعین کرنے میں اہم کردار کی حامل ہے۔

پس ہر سچے مطلب کو کہ جو ہستی شناسی کے قوانین کا بیان گر ہو، فلسفی مسئلہ نہیں کہا جاسکتا، مگر یہ کہ اس کا صدق عقلی روش اور طریقہ کار کے ذریعہ ثابت ہوا ہو۔ اس شرط کی وجہ سے ہم وحیانی یا عرفانی کشف کے محصول یا مورد اعتماد بزرگان کے اقوال کو فلسفی دلائل یا ان دلائل کے مقدمہ یا مقدماتی (مسائل) کی جگہ نہیں دے سکتے، چاہے ان مطالب کی سچائی مشار الیہ استدلال کی سچائی یا اس کے مقدمات کی صداقت سے زیادہ ہی کیوں نہ ہو۔

اس بات میں شک نہیں کیا جاسکتا کہ "صدرالمتالھین" بھی دوسرے تمام مسلمان فلسفیوں کی مانند، اس شرط پر یقین رکھتے ہیں [1] ؛ لیکن آیا وہ عملی طور پر بھی اس شرط کے پابند ہیں یا نہیں، خصوصاجب آپ نے اپنی فلسفی کتب میں آیات وروایات، بزرگان کے اقوال اور اپنے شہودی کشف کا بہت زیادہ استعمال کیاہے، اور واضح الفاظ میں ایسے فلسفہ کو جو وحی سے متعارض ہو اور ایسی حکمت کو جو کشف کے ذریعے تائید شدہ نہ ہو غیر قابل قبول بیان کرتے ہیں؟

آیااس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ صدرالمتالھین کے طریقہ کار کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم "وحیانی اور عرفانی" جملوں سے استناد کو صحیح مانیں اور "عقلی طریقہ کار" کو فلسفہ کی بنیادی شرط کے طور پر قبول نہ کریں؟ جواب منفی ہے؛ کیونکہ بیان شدہ شرط اس قسم کے جملوں کے استعمال سے مکمل طور پر منع نہیں کرتی، بلکہ ان کا استعمال صرف اس صورت میں کہ جب "فلسفی استدلال" کے طور پر یا ان دلائل کے مقدمات کی حیثیت سے بیان ہو ممنوع جانا گیا ہے۔ اصطلاحا یہ شرط کہ فلسفہ کیلئے ضروری ہے کہ اس کا طریقہ کار عقلی ہونا چاہئے صرف اس مقام پر ہے جہاں "قضایا کے صدق وکذب کا تعین" کرنا ہو، نہ دیگر مقامات پر؛ صدرالمتالھین کی کتب کو باریک بینی سے مطالعہ کرنے کے بعد ثابت ہوتا ہے کہ یہ (مطالب) ایسے مقام (تعین صدق وکذب قضیہ) پر استعمال نہیں کیے گئے۔

کیونکہ حکمت متعالیہ میں "وحی وعرفان ومانند آن"؛

۱۔ یاتو نئے مسائل کیلئے الہام بخش (راہنما) ہیں۔
۲۔ یا "مسائل لاینحل" کے عقلی راہ حل کیلئے الہام بخش ہیں۔
۳۔ یانئے اور جدید استدلالات کے بیان کیلئے الہام بخش ہیں۔
۴۔ یاایسے نتائج کے تائید کنندہ ہیں جو عقلی طریقہ کار سے حاصل کیے گئے ہوں، یعنی بہ اصلاح "مقام استشہاد" میں ان سے استفادہ کیاگیاہے۔
۵۔ یا "عقل ونقل وکشف" کے ایک ہونے کی غرض سے بیان کئے گئے ہیں۔
۶۔ یاعقلی طریقہ کار سے حاصل کیے گئے نتائج جو ان سے متعارض ہوں، میں استدلال کی خطا کے بیان کیلئے الہام بخش ہیں،
۷۔ اور یاپھر مخاطب کو نئی فکر سے روبرو ہوتے وقت "حیرانگی اور دہشت" سے بچانے کیلئے بیان کیے گئے ہیں، وقس علی ھذا۔

ہاں، البتہ اس نکتے سے غافل نہیں رہنا چاہئے کہ "صدرالمتالھین "روش عقلی کی محصول پر یقین نہیں رکھتے مگر یہ کہ اس کی حقیقت کو "کشف" کے ذریعے دیکھ نہ چکے ہوں؛ چونکہ آپ کی نگاہ میں اگر انسان کی خدا کی طرف حرکت صرف "عقلی سیر" ہو اور کشف ومشاہدے کے بغیر ہو تو ایک قسم کا نقصان ہے (ناقص ہے) [2]؛ لیکن اس پہلو کی طرف بھی توجہ رہنی چاہیے کہ آپ اس بات کو اپنی روحانی خاصیت اور انفرادی عمل کے طور پر بیان کرتے ہیں نہ اپنے "فلسفی طریقہ کار" کے طور پر کہ وہ مخاطب فلسفی مسائل میں صدق وکذب کیلئے اس کو معیار کے طور پر بیان کرتے ہوں اور جس کا لازمہ یہ ہو کہ ہم اس بات کو ان کے فلسفی طریقہ کار کیلئے اہم نکتہ جان لیں۔

1۔ ملاحظہ کریں: تعلیقہ بر شفا، جلد ۱، ص ۱۰۰؛ اسفار، جلد ۳، ص ۴۷۵ اور جلد ۵، ص ۹۱؛ المبداء و المعاد، جلد ۲، ص ۴۴۵۔
2 ملاحظہ کریں؛ اسفار، جلد ۷، ص ۳۲۶۔

باب نمبر ۳

اصالت وجود اور اعتباریت ماہیت

جہاں تک مصنف کی تحقیق کی بات ہے، یہ سوال کہ " وجود اصیل اور ماہیت اعتباری ہے، یا ماہیت اصیل اور وجود اعتباری ہے ؟" یا بطور اختصار "وجود اصیل ہے یا ماہیت" فلسفہ میں پہلی دفعہ "میر داماد" نے بیان کیا 1، اور مذکورہ سوال ان سے پہلے بیان ہی نہیں کیا گیا کہ فلسفی حضرات قصداً "اصالت وجود یا ماہیت" کے بارے میں اپنا نظریہ پیش کرتے اور تمام مربوط مسائل میں اسی بنیاد پر آگے بڑھتے۔ اسی وجہ سے "اشراقی یا مشائی" تمام فلسفیوں کی کتابوں میں "اصالت وجود" کے اور "اصالت ماہیت" دونوں کے حق میں بھی اور مخالف بھی اشارے ملتے ہیں، نتیجتاً ہم ان میں سے کسی ایک کو بھی حقیقی طور پر "اصالت وجودی" یا "اصالت ماہوی" نہیں کہ سکتے۔

ان تمام باتوں کے باوجود، کسی قسم کے شک کی گنجائش نہیں ہے کہ ان کی کتابوں میں "اعتبارات عقلی" کی مباحث میں [2]، شیخ اشراق کی وجود اور ماہیت کی طرف نگاہ، مکمل طور پر "اصالت ماہوی" ہے۔

واضح انداز میں، جو کچھ صدر المتالہین نے "اصالت ماہیت اور اعتباریت وجود" (یا بطور اختصار، اصالت ماہیت) کے نام سے لکھا ہے اور اس کے باطل ہونے پر زور دیا ہے یہ سب کچھ، ان کے اپنے بقول، بالکل وہی دعوی ہے جو مذکورہ مباحث میں شیخ اشراق نے باب "وجود اور ماہیت" میں بیان کیا ہے۔

اس بنا پر فلسفہ میں اس بحث کے تاریخی آغاز کو شیخ اشراق کی کتابوں میں "اعتبارات عقلی" کی مباحث سے مربوط کیا جا سکتا ہے۔

شیخ اشراق مذکورہ مباحث میں اس بات سے کہ "ماہیت دار امور میں ممکن نہیں ہے کہ وجود اور ماہیت دو خارجی اور مغایر حقیقتیں ہوں" اور اصطلاحاً چونکہ "وجود زائد بر ماہیت نہیں ہے"، ایک طولانی بحث کے بعد نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ "مفہوم وجود" بے مصداق مفہوم ہے اور خارج میں کوئی مطابق نہیں ہے، یعنی اگرچہ مفہومِ موجود "حمل ھو ھو" کے تحت خارجی حقائق پر قابل حمل ہے، وجود کا مفہوم "حمل ھو ھو" کے تحت خارجی حقائق پر قابلِ حمل نہیں ہے، مثلاً علی کے بارے میں کہ جو ایک خارجی حقیقت ہے، کہا جا سکتا ہے: "علی موجود ہے" لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا: "علی وجود ہے" اور اسی طرح دیگر حقائق ؛

چونکہ ایک طرف تو، ان دلائل کے مطابق جو شیخ اشراق نے بیان کئے ہیں، ایسے امور جو ماہیت کے حامل ہوں کے "مفہوم وجود کا مصداق" ان کے "مفہوم ماہیت کے مصداق" سے الگ جدا حقیقت نہیں ہو سکتا، پس مفہوم وجود کسی خاص حقیقت پر اطلاق نہیں ہوتا (اور کسی خاص مصداق کا حامل

1- ملاحظہ کریں: مصنفات میرداماد، جلد ۱، ص ۵۰۴ الی ۵۰۷۔
2- ایضا: جلد ۱، ص ۱۶۲ الی ۱۶۸، ۳۴۰ الی ۳۴۶ اور جلد ۲، ص ۶۴ الی ۷۳۔

نہیں ہے)۔ دوسری جانب، شیخ اشرق کی نگاہ میں، بیان شدہ امور (امور ماہیت دار) میں ممکن نہیں ہے کہ وہ "حقیقت" جو ماہوی مفہوم کا مصداق ہے خود مفہومِ وجود کی بھی حقیقی مصداق ہو۔ پس یہ مفہوم (وجود) مشترکہ مصداق کا بھی حامل نہیں ہے اور اسی بنا پر ایسا مفہوم ہے جو "بے مصداق" ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ، کیوں مشترکہ مفہوم کا حامل نہیں ہے؟ یعنی کیوں وہ "حقیقت" جو ماہوی مفہوم کی مصداق ہے، مفہوم وجود کی مصداق نہیں ہے؟ شیخ اشراق نے خود اس سوال کا جواب بیان نہیں کیا، لیکن شاید اس کی دلیل (سوال کا جواب) یہ ہو چونکہ:

۱۔ وہ لاشعوری طور پر اس بات کے معتقد ہیں کہ، وہ "خارجی حقیقت" جو اس ماہوی مفہوم کی "مصداق" ہے خود بھی ایک "ماہوی حقیقت" اور ماہیت کی سنخ سے ہے؛ یعنی حقیقی موجودات کہ جو خارجی دنیا کو تشکیل دیتے ہیں، آپ کی اور میری طرح کے انسان، یہ چاندی کی انگوٹھی، یہ درخت، یہ گھوڑا وغیرہ، درحقیقت "ماہیت" ہیں۔ پس انسان، چاندی، درخت، گھوڑا اور ان کی مانند اشیاء ہیں کہ جنہوں نے خارجی دنیا کو پر کر رکھا ہے۔
۲۔ واضح ہے کہ کوئی بھی ماہیت "عدم" کی حقیقی نقیض نہیں ہے؛ چونکہ ہر ماہیت "ممکن بالذات" ہے اور اس کے نتیجے میں ذاتاً" جائز العدم" ہے، جبکہ جو چیز حقیقی طور پر عدم کی نقیض ہو وہ "جائز العدم" نہیں ہو سکتی۔ اور اسی طرح،
۳۔ مفہومِ وجود اس چیز کی حکایت کرتا ہے جو عدم کی حقیقی نقیض ہو؛ یعنی اس کا مصداق صرف وہ چیز ہے کہ جو عدم کی حقیقی نقیض ہو۔ پس
۴۔ کوئی بھی ماہیت، مفہوم وجود کا حقیقی مصداق نہیں ہے۔

نتیجہ یہ ہوا کہ؛ ہر حقیقت جو مفہوم ماہوی کا مصداق ہو وہ مفہوم وجود کا حقیقی مصداق نہیں ہے۔

پس شیخ اشراق کی بات کو بالترتیب دو "دعووں" میں خلاصہ کیا جا سکتا ہے:

اول: لاشعوری اور غیر آگاہانہ دعوی۔
دوم: آشکار اور آگاہانہ شعوری دعوی کہ جو اس بات پر مترتب ہے:

۱۔ حقیقی واقعیات کہ جن سے خارجی جہان پُر ہے وہ وہی "ماہیات" ہیں؛
۲۔ وجود کا مفہوم ایک بے مصداق مفہوم ہے، یا بعبارت دیگر، وجود کا مصداق اور اس کی حقیقت، مفروض اور عقلی اعتبار ہے نہ کہ خارجی حقیقت۔

صدرالمتالھین کی نگاہ میں بھی، کہ جو فلسفہ میں "اصالت وجود" کے نظریہ کے بانی ہیں، "اصالت ماہیت اور اعتباریت وجود" سے مراد اس کے سوا کچھ نہیں جو شیخ اشراق نے بیان کیا ہے، لیکن وہ ان دونوں نظریوں کو باطل جانتے ہیں اور حق یہ ہے کہ:

۱۔ وہ حقیقی واقعیات کہ جن سے کائنات پر ہے، غیر ماہوی امور ہیں اور ماہیات کی سنخ سے نہیں ہیں۔
۲۔ مفہومِ وجود کا مصداق ہے؛ یعنی ہر حقیقت پر "حمل ھو ھو" کے ذریعے قابل حمل ہے۔ پس ہر حقیقت اس کا مصداق ہے اور نتیجتاً، مصداق اور حقیقتِ وجود "عقلی اعتباری" نہیں ہے، بلکہ خارجی حقیقت ہے۔

یہ دونوں دعوے وہی "اصالت وجود اور اعتباریت ماہیت" (والا نظریہ) ہیں[1]۔

اصالت وجود کیلئے بیان کیے گئے تمام دلائل انہی دو "مفروضات" کے اثبات میں ہیں کہ جن میں سے شاید سادہ ترین اور یقینی ترین دلیل یہ ہو:

۱۔ ماہیت، مثلاً انسان، درخت، سونا بذاتہ "لابشرط" ہے؛ یعنی ذاتاً اور اپنی حیثیت سے اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ موجود ہو اور نہ ہی ضروری ہے کہ معدوم ہو؛ نہ خارجی ہونا ضرورت رکھتا ہے اور نہ ذہنی ہونا؛ نہ اس کیلئے "تشخص" رکھنا ضروری ہے نہ "کلیت" اور ابہام رکھنا۔ پس انسان کیلئے ممکن ہے کہ انسان ہو، اور بطور کلی ہر ماہیت کیلئے جائز ہے کہ وہ ہو اور اسی وقت ذہنی یا کلی ہو اور یا معدوم ہو، یہ تمام باتیں آپس میں "تناقض" بھی نہیں رکھتیں۔
پس تین خصوصیات "موجودیت، خارجیت (خارجیت) اور تشخص" کسی بھی ماہیت کی نسبت ذاتی یا جدائی ناپذیر نہیں ہیں۔ فلسفی بیان کے مطابق، ماہیت کی حیثیت، حیثیتِ موجودیت، خارجی ہونا اور تشخص نہیں ہے۔ لیکن

۲۔ ہم جانتے ہیں کہ ہر خارجی حقیقت ذاتاً موجود، خارجی اور متشخص ہے؛ اس معنا میں کہ جو بھی حقیقت ہے ممکن نہیں ہے کہ وہ ان تین بیان شدہ خصوصیات سے عاری ہو، پس اگر کوئی شی حقیقی ہے، تو لازماً موجود، خارجی اور متشخص ہوگی؛ اور اس بات کا فرض کرنا کہ کوئی شی حقیقی ہو اور اسی وقت موجود، خارجی اور متشخص نہ ہو، فرض متناقض ہے۔ پس بنابر ایں یہ تین خصوصیات یعنی "موجودیت، خارجیت اور تشخص" ہر حقیقت کی نسبت ذاتی اور لاینفک ہیں۔ فلسفی بیان کے مطابق، حقیقت کی حیثیت، موجودی حیثیت، خارجی ہونا اور تشخص ہے۔

نتیجہ یہ ہوا کہ کوئی بھی حقیقت ماہیت نہیں ہے اور کوئی بھی ماہیت وہی خارجی حقیقت نہیں ہے؛ یا جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے، وہ حقائق کہ جن سے کائنات تشکیل پائی ہے وہ "غیر ماہوی" امور ہیں۔

دوسرے دعوی کو ثابت کرنے کیلئے کافی ہے کہ ہم اس بات کی طرف توجہ کریں کہ، ہر شے کہ جس کے لئے "موجود ہونا" ذاتی ہو (یعنی ضروری ہو تو) اس کی حقیقی نقیض عدم ہوگی، اور ہر شے کہ جسکی نقیض عدم ہو وہ "وجود" کے مفہوم کا مصداق ہوگی یعنی یہ مفہوم "حمل ھوھو" کے اعتبار سے اس پر قابل حمل ہے۔ پس ہر حقیقت مفہومِ وجود کی مصداق ہے اور مفہوم اس پر "حملِ ھوھو" کے تحت قابل حمل ہے۔

بنابرایں، مفہوم وجود، مصداق رکھتا ہے۔ پس وجود کی حقیقت اور مصداق خارجی حقیقت ہے نہ عقلی مفروض۔

حاصل بحث یہ کہ؛ اصالت ماہیت کی نگاہ سے، ماہیت خارجی دنیا میں بھی پائی جاتی ہے - اس معنی میں کہ خود خارجی حقیقت ہے - اور ذہن میں بھی موجود ہے، لیکن اصالت وجود کی نگاہ سے ممکن نہیں ہے کہ ماہیت خارجی دنیا میں پائی جائے۔ خارجی حقیقت ایک غیر ماہوی شے ہے۔ پس ماہیت کی جگہ صرف ذہن ہے اور ماہیت لزوماً مفہوم کی قسم میں سے ہے، جیسا کے حقیقت کی جگہ صرف بیرون ہے، اور ممکن نہیں ہے کہ کوئی حقیقت اپنے خارجی وجود

1۔ ملاحظہ کریں، جلد ۱، ص ۳۸ اور ۳۹۔

کے ساتھ ذہن میں موجود ہو؛ لیکن اس کی تصویر ضرور ذہن میں موجود ہوتی ہے اور یہ تصویر سوائے اس مفہوم کے کہ جو اس خارجی حقیقت سے ذہن میں حاصل ہوتی ہے کوئی شے نہیں ہے اسی طرح بقیہ ثبوتی مفاہیم بھی جو اس پر قابل حمل ہیں[1]۔

پس اصالت ماہیت کی نگاہ سے، ماہوی مفہوم اور خارجی حقیقت کا رابطہ، ایک (ایسی) حقیقت کا رابطہ ہے جو دو جگہوں پر موجود ہوتی ہے:

ذہن میں اور بیرون، ذہن میں مفہوم کی صورت میں اور باہر حقیقت کی صورت میں؛ لیکن اصالت وجود کی نگاہ سے؛ انکا رابطہ فقط تصویر اور صاحب تصویر کے رابطہ کی مانند ہے۔ ماہیت تصویر اور حقیقت کا پرتو ہے؛ یعنی حقیقتاً اور بذات اس پر صدق کرتی ہے، لیکن ایسا پرتو اور تصویر ہے جو اس قدر منطبق ہے کہ انسان ہمیشہ اس کو اس کی حقیقی ذات اور صاحب تصویر سمجھ بیٹھتا ہے اور گمان کرتا ہے کہ ماہیت خود وہی ذات ہے، جسکے نتیجہ میں اس کو موجود فرض کرلیتا ہے اور حکم لگاتا ہے کہ ماہیت اسی شے کا نام ہے کہ جو خارجی دنیا کو تشکیل دیتی ہے؛ جبکہ حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ بعبارت دیگر، چونکہ ماہیت خارجی حقیقت پر حقیقتاً اور بالذات صدق کرتی ہے اور اس کا جلوہ ہے یہ غلط گمان پیدا ہو جاتا ہے کہ ماہیت خود حقیقت کا نام ہے کہ جس نے خارجی دنیا کو پر کر رکھا ہے،[2] اور تیسرے بیان کے مطابق، یہ بات کہ ماہیت موجود ہے اس معنی میں کہ مصداق حقیقی کی حامل ہے، اور باصطلاح "حقیقت دار" ہے، اس فکر کا موجب بنا ہے کہ ماہیت موجود ہے اس معنا میں کہ خود "ہویت اور خارجی حقیقت" ہے۔

البتہ فلسفی حضرات مندرجہ بالا دعوے کو اصطلاحی زبان میں "واسطہ در عروض" یا "حیثیت تقییدیہ" کی تعابیر کے ذریعے بیان کرتے ہیں۔ پس بہتر یہ ہے کہ پہلے ہم ان دو مذکورہ تعبیروں کی توضیح دیں اور اپنے مطلب کو اصطلاحی زبان میں بھی بیان کر دیں۔

واسطہ در عروض یا حیثیت تقییدیہ

جیسا کہ کہا گیا، ماہیت حقیقتاً خارجی دنیا میں موجود نہیں ہے، لیکن چونکہ حقیقی اور خارجی حقیقت کی تصویر بالذات ہے، انسان اس کو صاحب تصویر سمجھ بیٹھتا ہے اور حقیقت و صاحب تصویر کے حکم اور خاصیت کو ماہیت اور صاحب تصویر پر بھی لاگو کر دیتا ہے اور اس کو بھی موجود فرض کرنے لگتا ہے، اس معنی میں کہ وہی حقیقی خارجی حقیقت مان لیتا ہے۔

انسان کا یوں مجاز کو حقیقت پر حمل کرنا صرف مذکورہ مثال میں منحصر نہیں ہے، بلکہ کلی طور پر اگر دو موضوع مثلاً A اور B، موجود ہوں اس طرح کے آپس میں مربوط ہوں اور اصطلاحاً متحد ہوں اور ان میں سے ایک مثلاً A، کا " C " کی مانند کوئی (اور مفہوم) وصف یا محمول بھی ہو، ایسی صورت میں غالباً انسان لاشعوری طور پر ایک کو دوسرے کی طرف بھی نسبت دے دیتا ہے اور حکم لگاتا ہے کہ " B "، " C " ہے۔ جیسا کہ حکم لگاتا ہے کہ "A" "C" ہے۔ یعنی "C " کی صفت اور محمول کو "A " کے علاوہ "B" پر بھی حمل کر دیتا ہے، جبکہ حقیقتاً "B" کا ایسا کوئی بھی محمول موجود نہیں ہوتا۔ واضح

1۔ یعنی: باقی دوسرے مختلف ثبوتی مفاہیم باوجود اس کے کہ ماہیت نہیں ہیں لیکن عالم خارجی اور بیرونی حقایق سے حکایت کرتے ہیں۔

2۔ ملاحظہ کریں: المشاعر، صفحہ ۵۴، ۵۵: " ان وجود الممکن عندنا موجود بالذات والماهیة موجودة بعین هذا الوجود بالعرض، لکونہ مصداقاً لها "۔

ہے کہ ایسی مثالوں میں "C" کا "A" پر حمل کرنا حقیقی جبکہ "B" پر حمل کرنا صرف فرضی اور مجازی ہے؛ یعنی عقل نے فرض کیا ہے کہ "B" بھی "C" کا مصداق ہے۔

اس قسم کے مجاز کو "اسنادی مجاز" (مجاز در اسناد) کہا جاتا ہے اور فلسفہ میں اس کو "بالعرض" کے کلمہ سے یاد کیا جاتا ہے، اور اس کے مقابلہ میں اسناد اور حقیقی حمل کو "بالذات" کے کلمہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور کہتے ہیں کہ "B" " C" ہے بالعرض (یا بالمجاز) اور "A" "C" ہے بالذات (یا بالحقیقت)، اسی طرح کہا جاتا ہے: "A" واسطہ در عروض یا حیثیت تقیدیہ ہے "C" کا "B" پر حمل ہونے میں۔ یعنی وہی شے ہے جس کی وجہ سے عقل مجبور ہوئی یہ فرض کرنے کیلئے "B" پر بھی "C" کا حکم لاگو ہے، جبکہ حقیقت میں یوں نہیں تھا۔ اس قسم کا مجاز بہت زیادہ پایا جاتا ہے؛ مثلاً اگر ہم کہیں: "نادر شاہ نے ہندوستان کو فتح کیا" جبکہ نادر شاہ اور اس کے سپاہیوں نے مل کر ہندوستان کو فتح کیا ہو، پس یہاں ہم نے فتح کرنے کے کل (نادر شاہ اور اس کے سپاہیوں) کے حکم کو جزء (نادر شاہ) سے نسبت دی، اس اعتبار سے کہ کل اور جزء ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں۔ ایسے ہی جب دو اجسام کا اندازہ (مقدار) ایک دوسرے کے برابر ہو تو ہم کہہ دیتے ہیں: " دو اجسام باہم برابر ہیں" کیونکہ نہ تو اندازہ (مقدار اور برابری) بغیر کسی جسم کے پائی جاتی ہے اور نہ ہی کوئی جسم بغیر اندازہ (مقدار اور برابری) کے پایا جاتا ہے؛ یعنی اندازہ اور جسم چونکہ ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے ہیں لہذا لاشعوری طور پر اندازہ (مقدار) کے حکم کو جسم پر لاگو کر دیتے ہیں۔[1]

مسئلہ کا اصطلاحی زبان میں بیان

گذشتہ بحث کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے:

ماہیت موجود ہے بالعرض والمجاز، اصطلاحاً ماہیت اعتباری ہے، اور "غیر ماہوی شے کہ جو مفہوم وجود کا حقیقی مصداق ہے، یعنی حقیقت موجود، موجود ہے بالذات وبالحقیقۃ" اور اصطلاحاً وجود اصیل ہے، اور یہی حقیقت وجود، چونکہ ماہیت کا حقیقی و بالذات مصداق ہے، موجود کا ماہیت پر حمل ہونے میں واسطہ در عروض وحیثیت تقیدیہ ہے۔

جو کچھ کہا گیا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ:

اولاً: اس بحث میں "اصیل" کی اصطلاح موجود بالذات کے معنی میں ہے، اور "اعتباری" کی اصطلاح موجود بالعرض کے معنی میں ہے؛[2]

ثانیاً: لفظ "موجود" دو اطلاق (Application) رکھتا ہے، اور تھوڑے سے تسامح کے ساتھ، دو معنا کا حامل ہے۔ یعنی، ممکن ہے لفظ "موجود" کا اس جملہ میں "A موجود ہے" ان دو معانی میں سے کسی ایک پر اطلاق ہو؛

1۔ ملاحظہ کریں: اسفار، جلد نمبر ۲، ص ۲۸۶ اور ۲۸۷۔

2۔ اصالت وجود اور اس کے نتایج کی مزید توضیحات کیلئے رجوع کریں: عبدالرسول عبودیت، "اصالت وجود" مجلہ معرفت فلسفی، شمارہ ۲۔

الف: اس معنا میں کہ ایک ایسی حقیقت پائی جاتی ہے کہ حد یا مفہوم "A" اس پر حمل ھو ھو کی حیثیت سے قابل حمل ہے اور اصطلاحا اس پر صادق ہے، یا صدرالمتالھین کے بیان کے مطابق، اس معنا میں ہے کہ "A" ایک حقیقت سے متحد ہے۔[1] اس اطلاق میں موجود یعنی "حقیقت پر صدق کرنے والا"، یعنی "جس کا خارجی مصداق موجود ہو"، یعنی "حقیقت دار" نہ خود حقیقت؛

ب: اس معنا میں کہ "A" خود وہی حقیقت ہے کہ جس سے خارجی دنیا پر ہے۔ اس اطلاق میں، "موجود" یعنی "جس نے خارجی دنیا کو پر کیا ہوا ہے"، یعنی "خارجی جہان کا تشکیل دینے والا"، یعنی خود خارجی حقیقت۔

ثالثا: اصالت وجود اور اعتباریت ماہیت کی مباحث میں، "موجود" کے لفظ سے اس کا دوسرا معنی مراد ہے، پس یہ جو ہم کہتے ہیں: "اصیل یعنی موجود بالذات اور اعتباری یعنی موجود بالعرض" اس کے برابر ہے کہ ہم کہیں: "اصیل یعنی وہ شے کہ جو خود حقیقت ہے، اور اعتباری یعنی وہ شے کہ جو حقیقت نہیں ہے لیکن ہم اس کو حقیقت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں" یا "اصیل یعنی وہی شے کہ جو حقیقی طور پر اور بالذات خارجی جہان میں پائی جاتی ہے اور خارجی دنیا اس سے اور اس جیسی اشیاء سے تشکیل پایا ہے، اور اعتباری یعنی وہ شے کہ جو ایسی نہ ہو لیکن ہم اس کو اس جیسا خیال کریں"، نہ یہ کہ اصیل یعنی ایسا مفہوم کہ جو حقیقی طور پر اور بالذات خارجی حقیقت پر صادق ہو اور اعتباری یعنی ایسا مفہوم کہ جو مجازا اور بالعرض اس حقیقت پر صدق کرے۔

پس بنابر ایں، اصالت وجود اور حقیقت ماہیت کو ایک جملہ میں یوں خلاصہ کیا جاسکتا ہے۔ ایسی حقیقت کہ جو خود ہی حقیقت (کا اصلی مصداق) ہے اور خود وہی شے ہے کہ جو خارج میں پائی جاتی ہے اور خارجی دنیا اس سے اور اس جیسی دوسری اشیاء سے تشکیل پایا ہوا ہے، اور یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو خود بذاتہ عدم کی نقیض ہے؛ یعنی وہ خود ہی حقیقتِ وجود ہے، نہ یہ کہ ماہوی حقیقت ہے جو ذاتا وجود اور عدم کی نسبت لابشرط ہے، اور ہم خیال کر رہے ہوں کہ وہ ایسی (صفات پر مشتمل) حقیقت ہے۔

کلی طبیعی کی موجویت کا طریقہ کار

اس بحث کو اچھی طرح سمجھنے کیلئے کہ جو اصالت وجود کی بحث کی تکمیل کنندہ ہے، ضروری ہے کہ ہم سب سے پہلے "کلی طبیعی" اور "موجود" کے الفاظ کی وضاحت کر دیں، اور پھر فلسفیوں کے سوال وجواب کی طرف آئیں۔

"کلی طبیعی" سے مقصود ماہیت لابشرط ہے کہ جس کو "ماہیت مرسل" بھی کہا جاتا ہے۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ ہر ماہیت حداقل تین طرح سے فرض کی جاسکتی ہے: بشرط لا، بشرط شے، اور لابشرط۔

1- صدرالمتالہین نے بارہا لفظ "اتحاد" کو حمل، حکایت، صدق اور انتزاع کے معنا میں استعمال کیا ہے۔ من جملہ، ملاحظہ کریں: اسفار، جلد نمبر ۱، ص ۵۶ اور جلد نمبر ۲، ص ۸۳، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۹۶۔

ماہیت بشرط لاسے مراد ماہیت اس شرط کے ساتھ کہ اس کا کوئی غیر اس کے ہمراہ نہ ہو، اور ماہیت بشرط شے سے مراد ایسی ماہیت کہ جسکی شرط یہ ہے کہ اس کا غیر اس کے ہمراہ اور اس کے پاس ہو اور ماہیت لابشرط سے مراد ایسی ماہیت کہ جو غیر کے ہمراہ ہونے یا نہ ہونے کی شرط نہ رکھتی ہو، کہ جس کو "ماہیت بماھی ھی " یا مختصرا "ماہیت بماھی" بھی کہا گیا ہے۔ [1]

پس اگر خود انسانی ماہیت کو نظر میں لائیں اور اس کے ہمراہ کسی اور (غیر) چیز کا تصور موجود نہ ہو اس طرح کہ حتی اس ماہیت ذکر شدہ کا تصور بھی ہمارے مد نظر نہ ہو، تو اس صورت میں کلی طبیعی انسان کو تصور کیا گیا ہے۔ ہمیں اس جانب متوجہ ہونا چاہیے کہ "امور مغایر کو نظر میں نہ رکھنا اور اغیار یا دوسری چیزوں کی نزدیکی سے قطع تصور کرنا"، " دوسری چیزوں کی نزدیکی سے دوری کی شرط" کے معنامیں نہیں ہے۔

بعبارت دیگر "ہمراہی کو نظر میں نہ لانا"(عدم لحاظ مقارنت) ماہیت لابشرط سے مربوط ہے ، "ہمراہی کو نظر میں نہ رکھا جائے"(لحاظِ عدمِ مقارنت) ماہیت بشرط لا سے مربوط ہے۔

اس تشریح کے ساتھ، لفظ "کلی طبیعی" اس وقت ماہیت پر صادق آتا ہے کہ جب ماہیت لابشرط کو تصور کیا گیا ہو۔ [2]

واضح ہے کہ کلی طبیعی یا ماہیت انسان، اس جہت سے کہ انسان ہے، صرف انسانیت سے متصف ہو سکتی ہے نہ کسی اور سے۔ بالفاظ دیگر، انسانیت کی حیثیت، سوائے انسانیت کے کوئی اور شے نہیں ہے۔ پس حیثیت انسانیت نہ حیثیت وجود و موجودیت ہے - کہ اس صورت میں انسان کا معدوم ہونا متناقض اور محال ہوتا - اور نہ ہی حیثیت عدم و معدومیت ہے - کہ اس صورت میں انسان کا موجود ہونا متناقض اور محال ہوتا - اسی طرح انسانیت کی حیثیت نہ حیثیت وحدت ہے نہ کثرت؛ نہ حیثیت ذہنی ہونا اور مفہوم ہے اور نہ حیثیت خارجی؛ نہ حیثیت ابھام و کلیت ہے نہ حیثیت تشخص۔ بعبارت دیگر، انسان اس جہت سے کہ انسان ہے نہ مشروط ہے کہ موجود ہو، وگرنہ محال ہوتا کہ کوئی بھی انسان کسی بھی وقت موجود نہ ہو، نہ مشروط ہے کہ معدوم ہو، والا محال ہوتا کہ کوئی بھی انسان کسی بھی وقت موجود ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ماہیت انسان اس بات سے بھی موافق ہے کہ موجود ہو اور اس بات سے بھی موافق ہے کہ معدوم ہو اور کوئی تناقض بھی پیش نہ آئے۔ فلسفیوں کی زبان میں، انسان اس جہت سے کہ انسان ہے نہ موجود ہے اور نہ ہی معدوم۔ اسی طرح اس جہت سے کہ انسان ہے نہ واحد ہے نہ متعدد و متکثر؛ نہ ذہنی ہے نہ خارجی؛ نہ مبہم ہے نہ متشخص؛ نہ کلی ہے نہ جزئی؛ اور ---، پس ان صفات میں سے کوئی بھی متناقض صفت حیثیتِ انسانی کی مترادف نہیں ہے کہ انسانیت کا ان (اوصاف) کی نقیض سے متصف کرنا متناقض اور محال ہو۔ [3]

لفظ "وجود"، جیسا کہ پہلے بیان ہوا، کے دو معنا ہیں۔ بعبارت دیگر، "موجود" اس جملہ میں " A موجود ہے " ممکن ہے ان دو معانی میں سے ایک کا حامل ہو:

1- ملاحظہ کریں: الشفاء ، الالھیات ، ص ۲۰۰

2- ملاحظہ کریں: تعلیقہ بر حکمۃ الاشراق ، ص ۳۷۴۔

3- ملاحظہ کریں: الشفاء ، الالھیات ، ص ۱۹۶ الی ۲۰۰ ؛ اسفار ، جلد نمبر ۲ ، ص ۲ ، فصل ۱ ۔

الف: ایسی موجود حقیقت ہے کہ جس کی حد یا مفہوم پر A صادق آتا ہے، اور صدرالدین، ملاصدرا کے بیان کے مطابق، اس معنی میں کہ A کسی حقیقت کے ساتھ متحد ہے۔ اس استعمال میں "موجود" یعنی جو "حقیقت پر صادق" ہو؛ یعنی جس کا "خارجی مصداق ہو"؛

ب: A وہی حقیقت ہے کہ جس سے اور جس جیسوں سے خارجی دنیا پر ہے۔ اس استعمال میں "موجود" یعنی "دنیا کو پر کرنیوالا"؛ یعنی جو "عالم خارج کا تشکیل دہندہ" ہو۔

ہم "پہلے معنی" یا "دوسرے معنی" کی شرط کو لفظ "موجود" کے ساتھ بیان کر کے ان دو معانی کو ایک دوسرے سے جدا کر سکتے ہیں۔

تمام فلسفیوں کے مطابق جب ہم کہتے ہیں کہ ماہیت موجود ہے -چاہے وہ شرط شے کے تحت ہو مثلاً کوئی خاص انسان "متشخص یا شخصی"، اور یا پھر لابشرط ہو مثلاً، انسان - اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کا لازمہ یہ ہے کہ وہ ماہیت پہلے معنا کے مطابق موجود ہو؛ یعنی اس کیلئے ضروری ہے کہ کوئی خارجی حقیقت مثلاً علی کے نام کا انسان، پایا جاتا ہو کہ جو مشخص انسان کے مفہوم کا بھی مصداق ہو اور انسان کے مفہوم کا بھی مصداق ہو۔ اس ماہیت کو اس اعتبار سے "فرد ماہیت" اور اس اعتبار سے کہ چونکہ متشخص ہے "شخص ماہیت" اور مختصراً اس کو "ہویت" یا "شخص" کا نام دیا جاتا ہے۔ بعبارت دیگر، تمام فلسفیوں کی نگاہ میں، مسلمہ اور مفروض ہے کہ:

۱۔ فرد ماہیت اور شخص، مثلاً علی، دوسرے معنا کے تحت موجود ہے؛ یعنی وہ خود ہی وہ خارجی حقیقت ہے کہ جس نے جہان خارجی کو پر کیا ہوا ہے؛

۲۔ ماہیت بشرط شے، مثلاً انسان شخصی، پہلے معنی کے تحت موجود ہے، یعنی اس کا مفہوم، "علی" پر صدق کرتا ہے؛

۳۔ ماہیت لابشرط یا کلی طبیعی، مثلاً انسان، بھی اسی معنی کے تحت موجود ہے، یعنی اس کی حد (تعریف) اس مذکورہ شخص پر صادق ہے۔

اس بات کو آگے بڑھاتے ہوئے، ماقبل کے فلسفیوں کے مطابق اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ماہیت بشرط شے، خارج میں، فرد اور شخص کے وجود کی صورت میں دوسرے معنی کے تحت بھی موجود ہے۔

۴۔ ماہیت بشرط شے، مثلاً انسان مشخص، نہ صرف پہلے معنی کے تحت موجود ہے، بلکہ دوسرے معنی کے تحت بھی موجود ہے؛ یعنی خود وہی خارجی حقیقت ہے، اور ضمنا:

۵۔ ماہیت بشرط شے شخص کے علاوہ کوئی اور حقیقت نہیں ہے، بلکہ شخص، مثلاً علی، وہ خارجی حقیقت ہے کہ جس نے خارجی جہان کو تشکیل دے رکھا، بالکل اس معنا میں کہ ماہیت بشرط شے بھی، مثلاً انسان مشخص، ایک خارجی حقیقت ہے کہ جس نے خارجی جہان کو سمیٹا ہوا ہے۔

گزشتہ تشریحات کے بعد یہ سوال سامنے آتا ہے کہ " آیا کلی طبیعی یا ماہیت لابشرط بھی، ماہیت بشرط شے کی طرح، اس مذکورہ شخص کے موجود ہونے سے موجود ہے، اس طرح کہ کلی طبیعی بھی، نہ صرف پہلے معنا میں موجود ہے، بلکہ دوسرے معنی کے تحت بھی موجود ہے؟" یعنی آیا ماہیت لابشرط اور کلی طبیعی بھی، مثلا انسان، وہی خارجی حقیقت ہے لیکن نہ اس شخص کے علاوہ، بلکہ وہ شخص مثلاً علی، ایک خارجی حقیقت ہے کہ جس نے خارجی جہان کو پر کر رکھا ہے؟ صدرالمتالھین کے بقول، آیا وجود اور خارجی حقیقت، کی بھی کلی طبیعی اور ماہیت سے وہی نسبت ہے جو فرد اور شخص سے ہے؛ یعنی آیا جیسا کے

خارجی حقائق مثلاً، علی خود شخص اور انسان کا فرد ہے، یہی حقیقت، یعنی علی خود ہی ماہیت اور کلی طبیعی یعنی انسان بھی ہے؟ بعبارت دیگر، آیا موجود ہونا جس معنی میں شخص سے منسوب کیا جاتا ہے، اس کے بالتبع، ماہیت اور کلی طبیعی کی جانب بھی منسوب کیا جائے گا؟

پس کلی طبیعی کے خارج میں موجود ہونے کے بارے میں سوال دوسرے معنا کے مطابق ہے۔

اس سوال کے جواب میں اکثر فلسفیوں کا ردعمل مثبت انداز میں ہے۔ کلی طبیعی فرد کے خارج میں موجود ہونے سے موجود ہے اسی معنا میں کہ جس معنا میں فرد یا شخص خارجی عالم میں موجود ہے؛ یعنی دوسرے معنا کے تحت موجود ہے۔ ابن سینا اپنے اس دعوی پر دلیل کے دوران پہلے یہ تشریح دیتے ہیں کہ؛ ماہیت لابشرط یا کلی طبیعی ماہیت بشرط شے کی نسبت کل کے جز کی مانند ہے۔ پھر کہتے ہیں کہ اگر کل خارجی عالم میں موجود ہو تو، جزء کو بھی لازمی طور پر خارجی عالم میں موجود ہونا چاہیے، لیکن جیسا کہ اس سے پہلے بیان ہو چکا ہے، تمام قبلی فلسفیوں اور خود بو علی سینا کے مطابق، ماہیت شخصی، کہ جو بشرط شے اور بمنزلہ کل ہے، خارجی عالم میں فرد اور شخص کے وجود سے موجود ہے۔ پس ماہیت لابشرط اور کلی طبیعی بھی، کہ جو اس کے جزء کا درجہ رکھتی ہے، خارجی عالم میں فرد یا شخص کے وجود سے موجود ہے۔ [1]

خلاصہ، مذکورہ فلسفیوں کی نگاہ میں اس قاعدہ سے کہ " کلی طبیعی کی حیثیت، حیثیت تشخص نہیں ہے جبکہ خارجی عالم میں موجود ہونے کیلئے - دوسرے معنی کے تحت - تشخص کا ہونا ضروری ہے " یہ نتیجہ نہیں لیا جا سکتا کہ " کلی طبیعی خارجی عالم میں موجود نہیں ہے "۔ ابن سینا کے بقول، خارجی عالم میں موجود ماہیت کہ جو متشخص اور عوارض کے ہمراہ ہے اس بات کی نفی نہیں کرتی کہ کلی طبیعی اور ماہیت لابشرط، کہ جو "من حیث ھی ھی" متشخص نہیں ہے اور عوارض سے عاری ہے، اس کے ساتھ موجود ہو۔ مختصراً محال نہیں ہے کہ کلی طبیعی خارجی عالم میں - دوسرے معنی - کے تحت موجود ہو۔ بلکہ شخص کے وجود کے ساتھ، حقیقتاً اور بالذات معنی دوم کے تحت موجود ہے۔

جو کچھ ہم نے "اصالت وجود اور اعتباریت ماہیت" میں بیان کیا (اس کے تحت) اس سوال کے جواب میں صدرالمتالھین کی رائے کو بھی جانا جا سکتا ہے۔ موجود ہونا دوسرے معنا کے تحت، شخصیت کے مساوی ہے۔ یعنی؛ اس حقیقت کی حیثیت کو جو خارجی عالم کو سمیٹے ہوئے ہے، حیثیت تشخص کے عین مطابق ہے؛ یعنی تشخص اس کیلئے ذاتی ہے۔ پس وہ چیز خارجی حقیقت بن سکتی ہے اور موجود بمعنای مذکور ہو سکتی ہے کہ جسکی حیثیت، حیثیت تشخص ہو۔ جبکہ عقلی اعتبار سے بھی اور تمام فلسفیوں کے عقیدے کے مطابق بھی، کلی طبیعی اور ماہیت لابشرط کی حیثیت، حیثیت تشخص نہیں ہے۔ پس محال ہے کہ کلی طبیعی، شخص کے وجود کے باوجود بھی، خارجی عالم میں مذکورہ معنا میں موجود ہو۔ صدرالمتالھین کی تعبیروں کے مطابق، خارجی حقیقت، ماہیت اور کلی طبیعی سے وہی نسبت نہیں رکھتی کہ جو شخص سے رکھتی ہے: خارجی حقیقت کی شخص سے نسبت عینیت اور وحدت ہے، لیکن اس کی نسبت ماہیت اور کلی طبیعی کے ساتھ، محکی کی حکایت (جلوہ کی حقیقت) کے ساتھ نسبت، یعنی حمل اور اتحاد کی نسبت ہے۔ خارجی حقیقت خود وہی شخص اور اس شے کی ھویت ہے لیکن وہ خود ماہیت نہیں ہے، بلکہ ماہیت کا مصداق ہے؛ یعنی ماہیت اور کلی طبیعی ذہن میں صرف ایک کلی مفہوم کی صورت میں موجود ہے کہ جو حقیقتاً اور بالذات اس پر قابل حمل ہے، نہ یہ کہ خود وہی ہو۔ [2]

1۔ ملاحظہ کریں: الشفاء، الالہیات، ص ۲۰۲۔
2۔ ملاحظہ کریں: اسفار، جلد نمبر ۵، ص ۲۔

البتہ یہ اتحاد اور حمل اس بات کا سبب بنتا ہے کہ انسان غلط تصور کرتے ہوئے حکایت اور تصویر کو خود محکی اور صاحب تصویر خیال کرنے لگے اور اس کو ان کے احکام کے مطابق حکم لگائے، اور یہ فیصلہ کر بیٹھے کہ ماہیت اور کلی طبیعی وہی حقیقت ہے کہ جس نے خارجی جہان کو پر کر رکھا ہے؛ یعنی گمان کرنے لگے کہ ماہیت اور کلی طبیعی، شخص کے موجود ہونے سے، خارجی عالم میں، دوسرے معنا کے تحت موجود ہے؛ لیکن واضح ہے کہ یہ حکم مجازی اور بالعرض ہے، نہ حقیقی اور بالذات۔ بالاخر نتیجہ بحث یہ ہے کہ شخص، کہ جو وہی خارجی حقیقت ہے، موجود ہے حقیقتا اور بالذات اور کلی طبیعی موجود ہے مجازاً اور بالعرض۔ [1]

واضح ہے کہ خارج میں کلی طبیعی اور ماہیت لا بشر ط کے وجود کا انکار ماہیت بشر ط شے کے وجود کی بھی نفی کرتا ہے؛ کیونکہ اگر ماہیت بشر ط شے خارج میں موجود ہو، اس معنی میں خود وہ خارجی حقیقت یا شخص ہو، تو ایک طرف سے چونکہ وہ خود ہی وہ خارجی حقیقت ہے اس کی حیثیت، وہی تشخص کی حیثیت ہے، اور دوسری جانب، چونکہ وہ ماہیت ہے اس وجہ سے اس کی حیثیت، تشخص کی حیثیت نہیں ہے، اور یہ متناقض اور محال ہے؛ یعنی ابن سینا کے نظریہ کے بر خلاف، کہ جو ماہیت بشر ط شے کے خارجی وجود سے کلی طبیعی اور ماہیت لا بشر ط کا نتیجہ لیتے ہیں؛ صدر المتالھین کی نظر میں کلی طبیعی کے خارجی وجود کی نفی سے، ماہیت بشر ط شے کے وجود کی نفی کے نتیجہ تک پہنچا جاسکتا ہے۔ پس شخص خارجی حقیقت ہے نہ ماہیت شخص۔ شخصی ماہیت مفہوم ذہنی ہے اور حقیقت کی حکایت کرتا ہے، اس جہت سے کہ متشخص ہے۔ اس بنا پر ماہیت کسی بھی اعتبار سے، نہ لا بشر ط اور نہ بشر ط شے، دوسرے معنی کے تحت خارج میں موجود نہیں ہے۔ [2] ماہیت کی جگہ صرف ذہن ہے اور اس کی شی ئیت صرف مفہومی ہے، اور اس کی شان صرف خارجی حقیقت سے حکایت ہے، اور اس کا خارجی حقیقت سے تعلق بھی صرف اس پر حقیقی طور پر صادق آنا ہے اور صدر المتالھین کے بقول اس کے ساتھ متحد ہے نہ یہ کہ خود وہی خارجی حقیقت ہو۔ [3]

بنابر ایں اس اتحاد یعنی، ماہیت کا حقیقی اور ذاتی طور پر خارجی حقیقت پر صدق کرنا، سے یہ غلط نتیجہ نہیں لینا چاہیے کہ ماہیت وہی خارجی حقیقت ہے۔ اگر ہم منطقی انداز میں بیان کرنا چاہیں تو کہا جاسکتا ہے کہ، جملہ " اگر ماہیت پہلے معنی کے تحت موجود ہو تو دوسرے معنی میں بھی موجود ہو گی " صحیح نہیں ہے؛ اسی طرح یہ جملہ "اگر ماہیت دوسرے معنی میں موجود نہ ہو تو پہلے معنی میں بھی موجود نہ ہو گی" بھی صحیح نہ ہو گا؛ کیونکہ یہ دونوں جملہ ایک دوسرے کے "عکس نقیض" ہیں اوران میں سے ایک کا سچا ہونا دوسرے کے صادق ہونے کا لازمہ ہے؛ یعنی اسی طرح اس بات سے کہ چونکہ ماہیت وہی خارجی حقیقت نہیں ہے اس سے یہ غلط نتیجہ نہ لیا جائے کہ وہ حقیقتا اور بالذات اس پر قابل صدق بھی نہیں ہے۔

صدر المتالھین اس نکتہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ از جملہ (اپنی کتاب) "تعلیقہ بر شفا" میں، ابن سینا کی بات کو تفصیل سے بیان کرنے کے بعد، پہلے "اصالت وجود اور اعتباریت ماہیت" کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس بنیاد پر وضاحت سے بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ: ماہیت کا موجود ہونا صرف اس معنا میں ہے کہ بعض واقعیات پر قابل حمل ہے، اور پھر صراحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں؛ بیان شدہ معنی میں موجود ہونے سے خارجی طور پر موجود ہونا لازم نہیں آتا، اور بالآخرہ، طبیعی کلی کے بارے میں، ابن سینا اور اپنی رائے کے اختلاف کو صراحت کے ساتھ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ؛ ابن سینا کے نظریہ کے مطابق، اگرچہ ماہیت کی حیثیت، موجودیت کی حیثیت نہیں ہے، علت کے فیض اور اثر سے، خارجی جہان میں، حقیقتا اور بالذات،

1۔ ملاحظہ کریں: الشواهد الربوبیہ ، ص ۱۶۳۔
2۔ ملاحظہ کریں: تعلیقہ بر حکمة الاشراق ، ص ۱۸۳ ؛ اسفار ، جلد نمبر ۲ ، ص ۲۸۷ الی ۲۸۹ ، ۳۴۱ الی ۳۴۸۔
3۔ ملاحظہ کریں: اسفار ، جلد ۲ ، ص ۲۹۶۔

دوسرے معنی کے تحت موجود ہوتی ہے؛ جبکہ خود ان کے نظریہ کے مطابق یہ ممکن ہی نہیں کہ ماہیت خارج میں حقیقتا اور بالذات موجود ہو، اس کا موجودیت سے رابطہ صرف خارجی حقیقت سے اتحاد کا رابطہ ہے۔[1] اس بنا پر علت کے فیض اور تاثیر سے، صرف وہ خارجی حقیقت جو ماہیت کی نشانی (بیان گر اور محکی) ہے موجود ہو گی، لیکن خود وہ ماہیت حتی علت کی تاثیر کے باوجود بھی خارجی جہان میں موجود نہیں ہو سکتی، [2] چونکہ تاثیر اور فیض علت سے ناممکن کو ممکن اور کسی شے کو متحقق (موجود) نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس کا لازمہ "تناقض" ہے، اور جیسا کہ ہم جان چکے ہیں، کسی شے کا موجود ہونا، مثلاً ماہیت، کہ جس کی حیثیت، موجودیت اور تشخص والی حیثیت نہ ہو، تناقض کے لازم ہونے کا سبب ہے اور ناممکن ہے۔ پس ماہیت حتی علت کے افاضہ اور تاثیر سے بھی خارجی جہان اور خارج میں متحقق (موجود) نہیں ہو سکتی۔[3]

وجودی امکان یا فقری امکان

یہ بات کہ "اصالت وجود اور اعتباریت ماہیت" کی بنا پر، خارجی حقیقت، حقیقتِ وجود ہے نہ ماہیت، حکمت متعالیہ کو ایک نئی مشکل سے روبرو کرتی ہے؛ کیونکہ؛

۱۔ فلسفہ کی نظر میں، اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ بہت سی خارجی اشیاء معلول ہیں؛

۲۔ علت اور معلول کے درمیان رابطہ، ایسا رابطہ ہے جو خارجی واقعیات کے درمیان پایا جاتا ہے، کہ جو بنابر "اصالت وجود اور اعتباریت ماہیت" ماہیت کی سنخ سے نہیں ہیں، پس خارجی حقیقت وجودِ شے ہی ہے کہ جو معلول (قرار پاتی) ہے نہ اس کی ماہیت،

۳۔ خارجی واقعیات ذاتی طور پر "ضروری الوجود و منافی عدم" (انکا موجود ہونا اور معدوم نہ ہونا ضروری ہے) ہیں، نہ یہ کہ ماہیات کی طرح "لاضروری الوجود والعدم" (نہ وجود کا ہونا ضروری ہو نہ عدم کا) ہیں، یعنی "ممکن بالذات" ہوں؛

۴۔ فلسفہ میں علت کی احتیاج کا ملاک (معیار)، ذاتی امکان (کا ہونا) ہے، یعنی ایسی شے کہ جو ممکن بالذات ہو، علت کی محتاج ہے۔ دوسرے الفاظ میں، اگر کوئی شے خود بخود اور ذاتی طور پر نہ وجود کیلئے ضرورت رکھتی ہو اور نہ عدم کیلئے، بلکہ وجود اور عدم کی نسبت ایک جیسی نسبت کی حامل ہو، گویا کہ جب اس کی ذات کا تصور کیا جائے تو وہ وجود سے بھی مانوس ہو اور عدم سے بھی، ایسی چیز اس خصوصیت کی وجہ سے، کسی علت کی محتاج ہے، یعنی علت کا وجود اس کے وجود کا سبب بنے اور علت کا عدم اس کے عدم کا سبب بنے۔ پس مختصرا، جب تک کوئی شے "ممکن بالذات" نہ ہو، تو وہ علت کی محتاج نہیں ہے؛ [4]

اب پہلی بات کے مطابق، بعض اشیاء، مثلاً A ، معلول ہیں، اور دوسرے قاعدے کے مطابق، A کی خارجی حقیقت اور وجود معلول ہے نہ کہ اس کی ماہیت، اور تیسرے قاعدے کے مطابق، A کا وجود ممکن بالذات نہیں ہے، جبکہ چوتھے قاعدے کے مطابق جب تک کوئی شے ممکن بالذات نہ ہو، معلول نہیں ہو سکتی، پس A معلول نہیں ہے۔ یعنی A معلول ہے بھی اور نہیں بھی ہے کہ جو تناقض ہے۔

1۔ ملاحظہ کریں: تعلیقہ بر شفا، جلد نمبر ۲، ص ۸۳۶ و ۸۳۷۔
2۔ ملاحظہ کریں: المشاعر، ص ۲۴؛ تعلیقہ بر حکمۃ الاشراق، ص ۱۹۱۔
3۔ ملاحظہ کریں: اسفار، جلد نمبر ۲، ص ۳۴۱۔
4۔ ملاحظہ کریں: الشفاء، الالہیات، ص ۳۸ و ۳۹۔

اس ناہماہنگی (تناقض) کو دور کرنے کیلئے کسی ایک قاعدے سے چشم پوشی کرنا پڑے گی۔

حکمت متعالیہ کی نگاہ میں، پہلے تین قواعد کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، پس چوتھا قاعدہ رد ہو جائے گا؛ یعنی "ذاتی امکان" علت کے احتیاج کا معیاراور وجہ نہیں ہے، بلکہ صرف علت کی طرف محتاج ہونے کی علامت اور نشانی ہے۔ پس اس کا معیار اور وجہ کیا ہے؟ اس کا معیار، ملاک اور وجہ خود وجود کی حقیقت اور خارجی شے کی حقیقت ہے۔ در حقیقت، وجودی حقائق اور خارجی واقعیات دو طرح کی ہیں: ایسی واقعیات اور حقائق کہ جو خود بخود ایک دوسری حقیقت "فاعلی علت" کے محتاج ہے؛ اور ایسی حقیقت کہ جو ذاتی طور پر اور خود بخود کسی غیر کے محتاج نہیں ہے۔ حقیقت کہ جو ذاتا اور خود بخود کسی غیر کی محتاج ہے سے مراد یہ ہے کہ وہ حقیقت خود بخود کسی اور سے وابستہ (طفیلی) ہے، یعنی اس کی ذات خود ہی دوسرے کے محتاج ہونے سے مرکب ہے، نہ یہ کہ اس کو دوسرے کی احتیاج کوئی "عرضی" امر ہو اور پھر اس سے ملحق ہوا ہو، جیسا کہ بے نیازی اور محتاج نہ ہونا بھی ذاتی خاصیت ہے، نہ ایسی شے کہ جس کو باہر سے عطا کیا گیا ہو اور باصطلاح "عرضی" اور "ملحق" نہیں ہے۔ رائج تعبیر کے مطابق، "المعلول ذات هی الربط الی العله" نہ "ذات لها الربط الی العله"۔

واضح الفاظ میں، حقیقت معلول، خود ہی "علت فاعلی" کی ایجاد ہے اور وہ خود (بذاتہ) اس کی فعالیت (کام) ہے، نہ یہ کہ ایسی شے ہو کہ جو اس (علت فاعلی) کی ایجاد یا فعالیت کے اثر سے حاصل ہوئی ہو، پس "علت اور معلول" یعنی "علت اور اس کی ایجاد"، یعنی "علت اور اس کی فعالیت"۔ حکمت متعالیہ میں، حقیقت کی اس خاصیت کو، کہ جو اپنی ذات میں غیر کے ساتھ رابطہ اور وابستگی (طفیلی) ہے اور اس کے ایجاد اور فعالیت کے عین مطابق ہونا ہے، کو "امکان وجودی" یا "امکان فقری" کا نام دیا جاتا ہے۔[1]

نتیجہ بحث یہ ہے کہ:

خارجی حقیقت اور معلول کی حقیقت وجود، باوجود اس کے کہ اپنی ذات میں عدم کے منافی اور ضروری الوجود ہے، اپنی ذات میں وابستگی (طفیلی ہونا) اور علت فاعلی کی جانب احتیاج کا پیکر ہے۔ اگر ہم اس عبارت کو مختصر علمی زبان اور اصطلاح کی صورت میں بیان کرنا چاہیں تو یوں ہو گا کہ، معلول واجب بالغیر ہے؛ یعنی باوجود ایں کہ ضروری الوجود اور واجب ہے، اس ضرورت اور وجوب کیلئے علت کا محتاج ہے اس معنی میں کہ علت کے قبول کرنے کا ذاتی طور پر محتاج ہے۔ پس ایسا موجود ہے کہ جو اپنی ذات میں اور خود ہی علت کی ایجاد ہے، نہ یہ کہ اس کی ایجاد کا حاصل ہے، ایسا واجب ہے کہ جو خود اپنی ذات میں ہی علت کا ایجاب (قبول) ہے، نہ یہ کہ اس کے ایجاب کا حاصل ہو۔

1 ملاحظہ کریں: اسفار، جلد نمبر ۱، ص ۸۶۔

باب نمبر ۴

وجود کا "ذوالمراتب"[1] ہونا

"ذوالمراتب" کی بحث صدرالمتالھین سے پہلے "مشائی" اور "اشراقی" فکری نظاموں میں مراتب یا "تشکیک" کی بحث وہاں بیان کی گئی ہے جہاں کسی ماہیت کے افراد "متفاضل" ﴿یعنی ایک دوسرے سے برتر﴾ ہیں، لیکن "وجود میں مراتب"(کی بحث) حکمت متعالیہ سے مخصوص ہے اور در حقیقت یہ نظریہ اس فکری نظام کے تحت جہان میں "کثرت موجود" کے مسئلہ کی توجیہہ اور تحلیل ہے یعنی کثرت موجود کے بارے میں "حکمت متعالیہ" کے نظریہ کے اثبات کیلئے ضروری بحث ہے۔

ہم مذکورہ نظاموں میں "مراتب" کی بحث کا مختصر تاریخچہ بیان کریں گے، اور محل نزاع کی تفصیل بیان کرنے کے ساتھ ساتھ یہ بھی کوشش ہو گی کہ اس طرف بھی اشارہ کیا جائے کہ یہ بحث کس طرح "وجود میں مراتب" کی بحث پر منتج ہوئی اور "وجود میں مراتب" سے مراد کیا ہے؛ لیکن ہر بحث سے پہلے اس بات کا بیان کرنا ضروری ہے کہ یہ فلسفی حضرات، ارسطوی فزکس کے مطابق، رنگ و نور و حرارت و طعم جیسے امور کو اشیاء میں سے "اعراض" کے زمرے میں شمار کرتے تھے، اور اس بنا پر اس بحث کے قاری کو ان کے مقصود کو صحیح انداز میں سمجھنے کیلئے عصر حاضر کی فزکس کے ان کے بارے میں نظریہ سے عارضی طور پر چشم پوشی کرنی پڑے گی۔ اسی بحث کے دوران یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ یہ بات اس چیز کی دلیل نہیں ہے کہ "وجود میں مراتب" کے نظریہ کا صحیح ہونا، ارسطو کی فزکس میں اس کے نظریات کے صحیح ہونے پر مبنی ہے۔ وجود میں مراتب کا نظریہ ابتدا ہی سے ایک "میٹافیزیک" نظریہ ہے، اور کسی بھی سائنسی نظریہ پر مبنی نہیں ہے، یعنی کوئی بھی سائنسی نظریہ اس کی بنیاد اور اساس نہیں ہے، کہ ہم اس کو ارسطوی فزکس یا عصر حاضر کی مادی دنیا کی فزکس کے قوانین کے تابع سمجھیں۔

صدرالمتالھین سے پہلے، مراتب کے بارے میں موجود سوال کو بہتر انداز میں جاننے کیلئے، مقدمتاً، ہمیں توجہ کرنی پڑے گی کہ جہاں بھی کوئی "کثرت" پائی جائے، تو بالضرورۃ ان مفروض متکثر اشیاء میں کوئی فرق ہونا چاہیے، اور ممکن نہیں ہے کہ وہ اشیاء ہر جہت سے مشابہ اور یکساں ہوں۔ پس کثرت، فرع تفاوت اور مابہ الامتیاز ہے۔ آج فلسفی حضرات دو درج ذیل مقدمات میں متفق ہیں:

۱۔ کسی چیز مثلاً A کا دوسری شے سے تمایز (فرق)، اور اسی کے تحت اس کی کثرت، تین طرح سے امکان پذیر ہے: امور عرضی میں، خود اس کی ذات میں، اور ان کی فصول میں؛ کیونکہ A کا دوسرے سے مابہ الامتیاز یا

1۔ حکمت متعالیہ میں اصل اصطلاح "تشکیک در وجود" ہے کہ جس کو ملاصدرا اور دوسرے فلسفی حضرات نے بیان کیا ہے ، لیکن اردو ترجمہ میں ہم نے اس کو "وجود کا ذوالمراتب ہونا" ترجمہ کیا ہے ، چونکہ تشکیک کا لفظ اردو زبان میں شک گرائی اور خصوصا مغربی فلسفہ میں شکاک تحریک کی جانب ذہن کو لے جاتا ہے ، جس کا صدرالدین شیرازی کے اس نظرئیے سے کوئی تعلق نہیں۔ اس نظریہ میں وجود کے مراتب کے حوالے سے بات کی گئی ہے (مترجم)۔

نمبر ۱: اس کی ذات سے خارج اور A کی ماہیت ہے؛ یعنی اس کی نسبت ایک عرضی نسبت ہے؛ مثلاً ایک نوع کے افراد کی کثرت، کہ جس میں ان افراد کی ذات اور ماہیت ان کی مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز ہے، کہ جو ان کی کثرت کی موجب ہے، یہ عرضی امور اور ان کی ذات سے خارج ہے؛ اور یا

نمبر ۲: اس کی ذات میں داخل اور A ماہیت اور اس کا جزء ہے اور باصطلاح A کی فصل ہے؛ مثلاً ایک جنس کی انواع اور اس کے افراد کی کثرت، کہ جن میں، جنسی ماہیت مابہ الاشتراک ہے اور فصلی ماہیت مابہ الامتیاز ہے۔ اور یا

نمبر ۳: خود اس کی ذات اور A کی ماہیت ہے، اور باصطلاح ان کا مابہ الامتیاز ان کی مکمل ذات اور ان کی ماہیتیں ہیں؛ گویا کہ کسی قسم کا کوئی ذاتی اور ماہوی مابہ الاشتراک نہیں رکھتے۔ مثلاً اجناس عالیہ کی کثرت اور ان کے تحت مندرج انواع کی کثرت اور ان انواع کے افراد کی کثرت، مثلاً اس کاغذ کا رنگ اور اس کا حجم، کہ جن میں عرضی امور جو ذات سے باہر ہیں وہ، عرضیت اور شی ئت مثلاً امور، مابہ الاشتراک ہیں اور خود ان امور کی ماہیات مابہ الامتیاز ہیں۔

یہ تین طرح کی کثرت اور تمایز، مشہور اور مورد اتفاق ہیں۔

۲: بعض ماہیات مراتب کے ذریعہ متمایز اور متکثر ہوتی ہیں؛ کیونکہ

الف: اس بات میں کسی قسم کے شک کی گنجایش نہیں ہے کہ بعض ماہیات اپنے کمال یا نقص کی بنا پر، یا شدت و ضعف، یا کمی و زیادتی، یا چھوٹے ہونے یا بڑے ہونے کے اعتبار سے، یا تقدم و تاخر کے اعتبار سے، بہر حال تفاضل (ایک دوسرے پر برتری) کی صفت کی حامل ہوتی ہیں، اور اس طرح ان میں کچھ فرق پایا جاتا ہے، اور اسی بنا پر، ایک طرح کی کثرت پیدا ہو جاتی ہے، مثلاً (بارش) برف کی شدید سفیدی اور اس کاغذ کی کم سفیدی۔ بعبارت اخری، بعض ماہیات اپنے متعدد افراد اور مصادیق کے اعتبار سے مختلف طرح سے وجود رکھتی ہیں نہ ایک ہی طرح سے بالکل ایک دوسرے کی مشابہ؛ اس طرح کہ یہ افراد ایک دوسرے کی نسبت ایک دوسرے پر فضیلت کے حامل ہیں؛

ب: ایک دوسرے پر برتری (تفاضل) کے تجزیہ و تحلیل سے ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ مختلف متفاضل امور کا متفاوت ہونا، اس جہت سے کہ وہ ایک دوسرے پر برتری رکھتے ہیں، صرف ان کے ایک حقیقت سے مختلف انداز مین بہرہ مند ہونے کی وجہ سے ہے؛ مثلا شدید اور ضعیف کا فرق، اس اعتبار سے کہ وہ شدید یا ضعیف ہے، صرف اس میں ہے کہ شدید اسی حقیقت سے کہ جس میں ضعیف بھی اس کا حامل ہے زیادہ بہرہ مند ہے،[1] نہ یہ کہ وہ اس حقیقت کا حامل ہو جو ضعیف کے پاس ہے اور پھر اس کے علاوہ کسی اور حقیقت کا بھی حامل ہو جو ضعیف کے پاس نہیں ہے۔ پس مذکورہ حقیقت، شدید اور ضعیف کا مابہ الاشتراک بھی ہے، چونکہ دونوں میں موجود ہے، اور ان کا فرق بھی اسی حقیقت (کے حوالے سے ہے) میں ہے، چونکہ انکا فرق اسی

1۔ ان احدهما اوفر حظاً مما يطلق عليها السواد و الآخر اقل حظا منه (اسفار ، جلد ۱ ، ص ۴۳۶)۔

حقیقت سے بہرہ مندی میں فرق کی وجہ سے ہے کہ جو دو افراد میں تمایز کا باعث بنا ہے؛ یعنی شدید اور ضعیف کا مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز، اس جہت سے وہ شدید اور ضعیف ہیں، ایک ہی حقیقت ہے؛ اور

ج: فلسفہ میں، لفظ "مراتب" سے مراد یہ ہے کہ، متکثر امور کے مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز ایک ہی قسم کی حقیقت ہونی چاہیے،[1] چاہے یہ خاصیت تفاضل کی وجہ سے ہو، کہ جس کو "مراتب طولی یا تفاضلی" کہتے ہیں اور چاہے تفاضل کی وجہ سے نہ ہو کہ جس کو "مراتب عرضی" کہا جاتا ہے۔ پس نتیجہ یہ ہے کہ، بعض ماہیات، مثلاً کیفیات و کمیات کی انواع متفاضل، مراتبی لحاظ سے متمایز اور متکثر ہیں، یعنی ان میں سے ہر ایک ماہیت، خارج میں، اپنے اپنے افراد اور مصادیق میں، شدت و ضعف یا کمال و نقص یا مختلف اقسام کی برتریوں اور فرقوں (تفاضل) کے ذریعے ایک دوسرے سے متمائز اور متکثر ہیں۔

ان دو گذشتہ مقدمات کی روشنی میں یہ سوال کیا جاسکتا ہے:

آیا مراتبی کثرت، کثرت کی تین مشہور اقسام کے مقابلے میں کوئی چوتھی قسم ہے؟ یا یہ کثرت کی یہ قسم بھی ان تین اقسام میں سے کسی ایک کی طرف پلٹائی جاسکتی ہے؟ دوسرے الفاظ میں، آیا وہ تمایز اور فرق کہ جو ماہیات میں شدت اور ضعف کی وجہ سے یا کمال و نقص کی وجہ سے مراتب کی بنا پر پایا جاتا ہے تمایز کی اقسام میں چوتھی قسم ہے یا ایسا نہیں ہے؟

اس سوال کے جواب میں، اجمالا ابن سینا اور اس کے پیروان نے دوسری شق کو قبول کیا ہے اور شیخ اشراق اور اس کے پیروان نے پہلی شق کو قبول کیا ہے۔ اشراقی حکماء کی نگاہ میں، بعض متکثر اشیاء کی کثرت یا

۱۔ امور عرضی کی وجہ سے ہیں؛
۲۔ یا ان کی فصول کی وجہ سے ہیں؛
۳۔ یا خود انکی ذات اور ماہیت کی وجہ سے ہیں،

یا بعبارت دیگر، ذات اور ماہیت میں مراتب کی خاطر ہے، مثلاً سفیدی، سیاہی، گرمی اور نور وغیرہ جیسی دیگر انواع میں مراتب۔[2]

جوابات کی تشریح کیلئے، مقدمتاً ہمیں مراتب تفاضلی کے بارے میں فلاسفہ حضرات کی رائے کو کہ جو بحث مراتب اور تمام جوابوں کی بنیاد ہے، تفصیلی انداز میں بیان کرنا ہو گا۔ ان کے نظریات کو اس باب میں چند ایک جملوں کی صورت میں بیان کیا جاسکتا ہے:

۱۔ کمال اور نقص اور شدت و ضعف جیسے الفاظ کے معانی میں اور خلاصہ یہ کہ تفاضل کے معانی میں غور و فکر کرنے سے سمجھا جا سکتا ہے کہ کامل اور ناقص اس جہت سے کامل اور ناقص ہیں یا شدید اور ضعیف اس جہت سے کہ شدید اور ضعیف ہیں خلاصہ امور متفاضل کا فرق اس جہت سے کہ متفاضل ہیں صرف ان کی اس ایک حقیقت واحدہ سے بہرہ مندی (استفادہ) کے

1۔ ان التفاوت بین شی ئین قد یکون بنفس ما وقع فیہ التوافق بینھما لا بما یزید علیہ ولا بما یدخل فیہ (شرح الھدایہ الاثیریہ ، ص ۳۰۲ و ۳۰۳)، نیز ملاحظہ کریں ؛ اسفار ، جلد نمبر ۱ ، ص ۳۶ ، ۲۵۵ ، ۱۲۰ ، ۴۲۸ اور جلد نمبر ۲ ، ص ۱۴ ، ۹۹ ، ۳۰۹ ، اور جلد نمبر ۴ ، ص ۲۶۶ اورجلدنمبر۶ ،ص ۶۰ ، ۲۰ ، ۱۷۔
2۔ ملاحظہ کریں: مجموعہ مصنفات شیخ اشراق ، جلد نمبر ۱ ، ص ۳۳۳ اور ۳۳۴۔

مقدار (استفادہ) کے فرق کی وجہ سے ہے؛ مثلا A_1 اور A_2 کا فرق، کہ جو بالترتیب کامل اور ناقص فرض کیے گئے ہوں، اس جہت سے کہ کامل اور ناقص ہیں، صرف اس بات میں ہے کہ A_1 اسی حقیقت سے کہ جس سے A_2 بہرہ مند ہے مثلا A کی حقیقت (وہ حقیقت کہ جو A کے مفہوم کلی کی مصداق ہے)، زیادہ مستفید (بہرہ مند) ہے، نہ یہ کہ A_1، A کی حقیقت کا حامل ہو اسی اندازہ میں کہ جس میں A_2 اس کا حامل ہے اور اس کا A_2 کے ساتھ فرق کسی اور حقیقت مثلاً B کا حامل ہونا ہو کہ جو A_2 میں نہ پائی جاتی ہو[1]۔ اس تحلیل (تشریح) کے پیش نظر:

۲۔ مذکورہ حقیقت، یعنی A، کامل اور ناقص، A_1 اور A_2، کا مابہ الاشتراک ہے؛ چونکہ ہر دو میں پایا جاتا ہے۔ بعبارت دیگر، وہ امور کہ جو متفاضل ہیں، A_1 اور A_2 کی طرح، اس جہت سے کہ متفاضل ہیں، ضرورتاً ایسے مابہ الاشتراک کے حامل ہیں کہ جو اس حقیقت کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے کہ جو کمال اور نقص اور تفاضل سے متصف ہو۔ جیسا کہ:

۳۔ ایسے امور کہ جو متفاضل ہیں اس جہت سے کہ متفاضل ہیں ضرورتاً متکثر ہیں اور مابہ الامتیاز رکھتے ہیں؛ ورنہ اس بات کا لازمہ یہ ہے کہ ایک واحد شے اس جہت سے کہ واحد ہے، مثلا کامل بھی ہو اور ناقص بھی، یہ تناقض ہے اور محال۔ اسی طرح:

۴۔ چونکہ مذکورہ تحلیل اور تجزیہ کے پیش نظر، خود اس A سے بہرہ مندی اور استفادہ کامل اور ناقص میں فرق کی وجہ ہے؛ یعنی A_1 کا A_2 سے فرق کی بنیاد ہے، نہ یہ کہ اس کا کسی اور حقیقت سے مرکب ہونا، پس خود A کی حقیقت A_1 اور A_2 کا مابہ الامتیاز بھی ہے۔ ایک مجموعی (کلی) تعبیر کے مطابق، متفاضل حقائق میں ضرورتاً (لزوماً) مابہ الامتیاز اور مابہ الاشتراک ایک ہی حقیقت ہوتی ہے اور اصطلاحاً ان میں "سنخی وحدت" پائی جاتی ہے؛ لیکن:

۵۔ چونکہ، تعریف کے مطابق، جب بھی متکثر (متعدد) امور کا مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز ایک قسم کی حقیقت ہو، ایسے امور کو "ذوالمراتب"[2] اور ایسی کثرت اور تمایز (فرق) کو "مراتبی" کہا جاتا ہے، یہاں تمایز اور کثرت، ان کے تفاضل مراتبی سے حاصل ہوا ہے اور متفاضل امور ذوالمراتب ہیں۔ "مراتب تفاضلی" کا اصل معنی یہی پانچ جملے تھے جو بیان ہوئے؛ اس کے باوجود بحث کو مزید واضح کرنے کیلئے سوال کیا جاسکتا ہے:

۶۔ مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز کے وحدت سنخی سے کیا مراد ہے؟ بعبارت دیگر اس تعبیر سے کیا مراد ہے: "A_1 اور A_2 کا فرق اسی حقیقت "A" میں ہے جو A_1 اور A_2 کا مابہ الاشتراک ہے"؟ آیا اس سے مراد یہ ہے کہ جو A_1 میں ہے اور A_2 میں نہیں ہے اور اس کی وجہ سے A_1 کامل اور A_2 ناقص ہے، مفہوم A کا مصداق ہے- جیسا کہ خود A_1 اور A_2 مفہوم

1۔ ملاحظہ کریں: تعلیقہ بر شفا ، جلد نمبر ۱ ، ص ۳۲۴ ، تعلیقہ بر حکمت الاشراق ، ص ۴۹۔

2: جب بھی ہمارے پاس کوئی اشی اء موجود ہوں کہ جن کے مابہ الامتیاز ان کے مابہ الاشتراک کی سنخ اور قسم سے ہوں تو ایسی اشی اء ''ذوالمراتب'' یعنی ''مشکک'' کہا جاتا ہے اور ایسی حقیقت کو ''تشکیک'' یا ''مراتبی'' کہا جاتا ہے۔ البتہ یہاں تشکیک یا مشکک ، شک کے معنا میں نہیں ہے اگرچہ اس کا ریشہ ، بنیاد اور اساس شک سے ہی ہے یعنی جس میں شک ہو لیکن یہاں اصطلاحی معنا میں استعمال ہوا ہے کہ جس کا تفصیلی ذکر پہلے گذر چکا ہے۔

A کے مصداق ہیں، ایسے کہ ان دونوں مفاہیم A_1 اور A_2 کی حکایت کیلئے خود مفہوم A اکیلا کافی ہو گا اور کسی اور مفہوم کو ساتھ ملانے کی ضرورت نہ ہو گی؟ تمام فلسفی حضرات کا اس سوال کا جواب منفی کی صورت میں ہے۔ ان کی نگاہ سے:

۷۔ یہ امر اشیائے متفاضل کے مابہ الامتیاز اور مابہ الاشتراک کی وحدت کا لازمہ نہیں ہے؛ بلکہ ہمیشہ دو مذکورہ واقعیات کے مابہ الامتیاز، بالترتیب دو کلی متقابل مفہوم کے مصداق بھی ہیں کہ جنکو ہم D1 اور D2 کا نام دیتے ہیں، مثلاً کامل اور ناقص کا مفہوم۔ لیکن اس کے باوجود، انکی نظر میں ضروری ہے کہ اولاً:

۸۔ متفاضل اشیاء کے مابہ الامتیاز اور مابہ الاشتراک، خارج کے اعتبار سے، یعنی مصداق کے اعتبار سے، وحدت کے حامل ہوں؛ یعنی مثلاً ضروری ہے A1، کہ جو مفہوم A کا مصداق ہے، اپنی ذات میں اور حقیقی طور پر مفہوم D1 کا بھی مصداق ہو، اس طرح کہ A1 بطور کامل، A کا بھی مصداق ہو اور D1 کا بھی، نہ یہ کہ A1 دو واقعیات سے مرکب ہو: ایسی حقیقت جو A کی مصداق ہو اور ایسی حقیقت کہ جو D1 کی مصداق ہے، اور ایسا ہی ہے A2 اور D2 کے بارے میں بھی۔ پس اولا، ضروری ہے کہ مابہ الامتیاز اور مابہ الاشتراک اپنے مصادیق کے اعتبار سے، خارج میں، وحدت کے حامل ہوں، نہ مفہوم کے اعتبار سے ذہن میں؛ ثانیاً:

۹۔ D1 کا مفہوم اپنے مصداق کے حقیقت سے زیادتی (زیادہ حصہ) کا حاکی ہو کہ جو اشیائے متفاضل میں مشترک ہے، یا بعبارت دیگر، مابہ الاشتراک سے زیادہ حصہ کے حامل ہونے پر دلالت کرے، اور اس کے مقابلے میں D2 کا مفہوم اسی حقیقت سے کمتر حصہ کے حامل ہونے پر دلالت کرے؛ دو کامل اور ناقص یا شدید و ضعیف یا کم و زیادہ یا کثیر و قلیل جیسے مفاہیم کی مانند۔ پس A1 اور A2 کا فرق ان کے خود حقیقت A میں کامل اور ناقص ہونے میں ہے۔ پس اس بنا پر A1 اور A2 دونوں A کی حقیقت کے حامل ہیں، لیکن اس کے باوجود چونکہ ان میں سے ایک اس حقیقت سے زیادہ حصہ کا حامل ہے اور دوسرا کم، ایک دوسرے سے فرق رکھتے ہیں اور متکثر ہیں، اور اس کے نتیجہ میں خارج میں دو واقعیات A1 اور A2 موجود ہیں نہ صرف A کے نام سے ایک ہی حقیقت۔

مختصراً، A کی حقیقت میں مراتب تفاضلی اس معنی میں ہے کہ A کے مصداق کی وہ خصوصیت کہ جس پر مفہوم A دلالت کرتا ہے اور مفہوم A کے مصداق پر صدق کرنے کا ملاک ہے اور A1 اور A2 کیلئے مفہوم A کے مصداق ہونے کا ملاک ہے، کہ جو A کے دو مصداق ہیں، یکسان اور مشابہ نہیں ہے، بلکہ ایک دوسرے سے مختلف ہے؛ اس طرح کہ A1 اس میں سے زیادہ حصہ کا حامل ہے اور A2 کم حصہ کا؛ ایسے کہ اگر A1 اور A2 آپس میں کوئی اور فرق بھی نہ رکھتے ہوں، تو صرف اسی فرق کی وجہ سے، دو حقیقت اور دو مصداق ہیں، نہ ایک (حقیقت اور ایک مصداق)۔

اب ہمیں مورد بحث سوال کے بارے میں فلسفی حضرات کے جوابوں کا تفصیلی جائزہ لینا ہو گا؛ یہ سوال کہ وہ فرق جو تفاضل اور کمال و نقص کی وجہ سے ماہیات میں پایا جاتا ہے آیا وہ تمایز اور فرق کی چوتھی قسم ہے، یا ان ہی تین قسم کے مشہور فرق یا تمایز (کی اقسام) کی طرف پلٹتا ہے؟

شیخ اشراق کا جواب

اس سے پہلے ہم نے اس بات کی طرف اشارہ کیا تھا کہ شیخ اشراق پہلی شق کا انتخاب کرتے ہیں یعنی اس کو تمایز اور فرق کی چوتھی قسم جانتے ہیں، وہ چاہے اس دعوے[1] کے اثبات میں دلائل کے بیان کے ضمن اور چاہے "مشائیان" پر اعتراض کرتے ہوئے کہ جو اس دعوے کے مخالف ہیں، تاکید کرتے ہیں کہ مشہور تین اقسام کی کثرت میں ممکن نہیں ہے کہ امور متکثر کے مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز، ایک ہی قسم کی حقیقت ہو، چونکہ ان تین قسم کی کثرت کی اقسام کے ان موارد اور مصادیق میں جنکے مابہ الاشتراک، ماہیت نوعیہ جیسے امور متکثر کی طرح کی حقیقت ہو، دوسرے حقائق، یعنی عرضی حقائق، ان کے مابہ الامتیاز ہیں، اور جن موارد اور مصادیق میں مذکورہ حقیقت ان کی مابہ الامتیاز ہو تو حقائق عرضی ان کے مابہ الاشتراک ہیں، اور ایسے مصادیق میں جن میں "جنس" جیسی ایک ذاتی حقیقت مابہ الاشتراک ہو ان میں دیگر ذاتی حقائق، مثلاً مختلف قسم کی فصول، ان کی مابہ الامتیاز ہوں گی۔ پس ان تین اقسام کی کثرت کے حصول کیلئے، ضروری ہے مختلف قسم کی حقائق موجود ہوں اور ممکن نہیں ہے ان تین قسم کی اقسام کی کثرت کو صرف ایک طرح کی حقیقت سے حاصل کیا جائے، جبکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کثرت مراتبی کی بنیاد، متکثر امور کے مابہ الامتیاز اور مابہ الاشتراک میں وحدت پر ہے، اور اسی وجہ سے، ذوالمراتب امور میں صرف ایک قسم کی حقیقت کے وجود سے کثرت کا حصول ممکن ہے۔ پس اس قسم کی کثرت کو ان تین طرح کی مشہور اقسام کثرت کی طرف پلٹانا ممکن نہیں ہے اور ضروری ہے کہ اس کو کثرت کی چوتھی قسم مانا جائے کہ جس کے ذریعہ ماہیت متکثر ہو جاتی ہے۔

اس بات کی طرف توجہ کی ضرورت ہے کہ "ماہیت میں مراتب یا تفاضل اور کمال و نقص"، کہ جو ابھی ہمارے مورد بحث ہے، سے مراد یہ نہیں ہے کہ بعض ماہیات، خود ہی، "بماھی ھی" اور اپنے افراد اور مصادیق کو نظر میں لائے بغیر، ایک دوسرے کی نسبت متفاضل اور کامل و ناقص ہوں، گویا کہ مثلاً ہم یہ مان لیں کہ "بندر کی ماہیت" (بماھی ھی) "بکری کی ماہیت" (بماھی ھی) سے ان کے افراد کو نظر میں رکھے بغیر کامل تر ہے۔ اسی طرح مقصود یہ بھی نہیں ہے کہ واحد ماہیت، خود ہی، اپنے افراد اور مصادیق کو نظر میں رکھے بغیر، تفاضل اور کامل و نقص کے ذریعے، ایک گونہ ماھوی کثرت کی حامل ہو جائے، اس طرح کہ متکثر (حاصل شدہ) موجود ماہیات میں بماھی ھی، انکا مابہ الامتیاز اور مابہ الاشتراک ایک واحد ماھوی حقیقت ہے اور اس کے نتیجہ میں ماھوی وحدت کے ہوتے ہوئے (باوجود) ایک طرح کی ماھوی کثرت کی بھی حامل ہوں، گویا کہ مثلاً ہم یہ مان لیں A اور B دونوں انسانی ماہیت ہیں ایک یکسان جنس و فصل اور "حد تام واحد" کے ساتھ، حیوان ناطق کی طرح، اس فرق کے ساتھ کہ ان میں سے ایک، مثلاً A، شدید اور کامل انسانیت ہے اور دوسری (ماہیت یعنی)، مثلاً B، ضعیف اور ناقص انسانیت۔[2] اسی طرح اس سے مراد یہ بھی نہیں ہے کہ ایک واحد ماہیت واحد حد تام کے اعتبار سے ایک جیسے اور مشابہ افراد پر مختلف انداز میں صدق کر رہی ہو، ایک پر زیادہ (شدید تر) اور مکمل انداز میں اور دوسرے (افراد) پر کم (ضعیف تر) اور ناقص انداز میں، ایسے کہ گویا خود اس کا صدق کرنا اور حقیقی مطابقت متفاضل اور ذوالمراتب ہو۔[3] یہ ماہیت میں مراتب کی تین طرح کی تصاویر (مفروضہ) بالکل بھی معقول ہی نہیں ہیں کہ چہ رسد کوئی فلسفی ان کے اثبات یا رد کا دعوی کرے، بلکہ ماہیت میں تفاضلی مراتب کی بالکل صحیح اور درست تصویر، کہ جس پر "اشراقیان" اور "مشائیوں" کی جنگ ہے، یہ ہے کہ " حقیقت خارجی (خارجی حقیقت) کی وہی خصوصیت کہ جو مفہوم ماہوی کا حقیقت پر صدق کرنے کا ملاک (میزان اور ترازو) ہے اور حقیقت کیلئے مفہوم ماہوی کے فرد (مصداق) ہونے کا ملاک ہے، ماہیت کے افراد میں مشابہ اور یکسان (ایک طرح کا) نہیں

1- ملاحظہ کریں: مجموعہ مصنفات شیخ اشراق ، جلد نمبر ۱ ، ص ۳۰۰، ۲۹۹، ۲۲، ۲۱۔
2- ملاحظہ کریں: تعلیقہ بر حکمۃ الاشراق ، ص ۱۸۳۔
3- ملاحظہ کریں: اسفار ، جلد نمبر ۱ ، ص ۴۲۷ ، تعلیقہ علامہ طباطبایی۔

ہے، بلکہ متفاضل اور کامل وناقص ہے؛ ایسے کہ اگر ہم مذکور افراد کے باقی تمام فرقوں سے چشم پوشی بھی کر لیں تو بھی اس فرق کی وجہ سے وہ متمائز اور متکثر ہیں۔ پس یہی خاصیت ہے کہ جو افراد کی مابہ الاشتراک بھی ہے، چونکہ تمام (افراد) میں پائی جاتی ہے، اور ان کی مابہ الامتیاز بھی ہے، چونکہ متفاضل ہے۔

مختصراً، ماہیات میں مراتب تفاضلی سے مراد یہ ہے کہ ماہیت کامل اور ناقص متفاضل افراد کی حامل ہے، اس طرح کہ کامل اس جہت سے کہ کامل ہے (اس ماہیت) کا فرد ہے اور ناقص اس جہت سے کہ ناقص ہے (اس ماہیت) کا فرد ہے۔[1]

ابن سینا کا جواب

ابن سینا اور اسی طرح کوئی بھی گذشتہ فلسفی اس بات سے انکار نہیں کرتا کہ، افراد متفاضل کا مابہ الاشتراک، اس جہت سے کہ متفاضل ہیں انکی ماہیت ہے، وہ اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ انکی مذکورہ ماہیت، انکی مابہ الامتیاز بھی ہو؛ گویا کہ مذکورہ افراد اپنی ماہیت سے استفادہ کرنے اور بہرہ مند ہونے میں ایک دوسرے سے مختلف اور متفاضل ہوں۔ بعبارت دیگر، ابن سینا بھی معتقد ہے کہ وہ حقیقت خارجی کی خصوصیت کہ جو اس مفہوم کے اس حقیقت پر صدق کرنے کا معیار (بنتی) ہے ماہیت کے تمام افراد میں پائی جاتی ہے؛ لیکن اس کی نگاہ میں یہ خاصیت بالضرورۃ تمام افراد میں مشابہ اور یکساں ہے اور محال ہے کہ ایک فرد میں دوسرے فرد کی نسبت یا ماہیت کے ایک گروہ میں دوسرے گروہ کی نسبت ایک دوسرے سے مختلف اور متفاضل ہو۔ پس مذکورہ خاصیت صرف انکی مابہ الاشتراک ہے اور ممکن نہیں ہے کہ یہی خاصیت انکے افتراق اور اختلاف کا باعث ہو۔ بعبارت دیگر، ایک ماہیت کے افراد کی حد نوعی ایک ہے، اور اس میں تفاضل اور شدت وضعف نہیں پایا جاتا، بلکہ اساساً ان میں کوئی بھی تمایز اور تفاوت ہو ہی نہیں سکتا۔[2]

اب ماہیت کی جگہ، وہ کونسی حقیقت ہے کہ جو افراد متفاضل کی مابہ الامتیاز ہے؟ ابن سینا جواب دیتے ہیں کہ ان افراد کا وجودِ مضاف[3]، کہ جو ان کی ماہیت کی نسبت عرضی ہے، ان کا مابہ الامتیاز ہے، اور اس کے نتیجے میں مراتب عرضی ہوں گے نہ ذاتی۔ پس شدت وضعف اور زیادتی و کمی، انواع کمیات اور کیفیات کے وجودِ مضاف میں ہے۔ اس جملے سے مراد کہ مثلا "شدت اور ضعف انواع کیفیات کے وجود مضاف میں ہے" یہ ہے کہ ایک خارجی حقیقت کہ جس کو مثلا ہم "سفیدی" کا نام دیتے ہیں، مثلاً اس کاغذ کا رنگ، یا بعبارت دیگر، سفیدی کا وجود خارجی، کہ جس کو فرد یا شخص بھی کہا جاتا ہے، اگر فی نفسہ فرض کیا جائے - یعنی سفیدی کے کسی اور فرد یا شخص سے مقایسہ نہ کیا جائے مثلا کسی اور جسم کے سفید رنگ کو کاغذ کی سفیدی کے ساتھ مقایسہ نہ کیا جائے - تو یہ نہ شدید ہے اور نہ ضعیف، بلکہ صرف ماہیتِ "سفیدی" کا مصداق ہے؛ یعنی صرف سفیدی ہے اور بس۔ اسی طرح اگر کسی بھی سفیدی کے فرد یا شخص کو یوں تصور کریں یا فرض کریں تو وہ بھی اسی طرح ہو گی۔ اس اعتبار سے افراد کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر مزید بغور جائزہ لیا جائے تو، اس فرض میں، بنیادی طور پر تمایز اور تعدد و تکثر تو بے معنی اور نامعقول ہے؛ چاہے یہ تمایز مراتبی ہو اور چاہے غیر مراتبی ہو۔ یہ فرض اور حیثیت حقیقت کی وہی خاصیت ہے کہ جو مفہوم کے حقیقیت پر صدق کرنے کا معیار ہے اور اسی طرح حقیقت کے اس ماھوی مفہوم کے ایک فرد ہونے کا ملاک ہے اور اصطلاحا "حد نوعی" کا ملاک ہے؛ لیکن اگر مذکورہ حقیقت، یعنی اس کاغذ کی سفیدی کو، اس جہت سے کہ ایک فردی پہچان اور ھویت ہے، اسی نوع کی ایک اور حقیقت سے، مثلا ایک خاص قسم کے جسم کی سفیدی سے، وہ بھی اس جہت سے کہ ایک خاص فردی پہچان اور ہویت ہے، مقایسہ کیا جائے - اس صورت میں کہ ایک شدت اور

1۔ انهم صرحوا بان التشكيك انما يتحقق اذا كان الكلي متفاوتا بحسب افراده (اسفار ، جلد نمبر ۱ ، ص ۴۴۵)۔
2۔ ملاحظہ کریں: الشفاء ، المنطق ، جلد نمبر ۱ ، ص ۱۴۲۔
3۔ ملاحظہ کریں: التعلیقات ، ص ۷۶ ، ۱۰۸۔

دوسرا ضعف سے متصف ہو- تو یہ دونوں اس جہت سے متفاضل اور ذوالمراتب ہوں گے۔ اس بات کو اس انداز میں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ کمال و نقص اور شدت و ضعف، اور مختصراً تفاضل اور مراتب، افراد کی فردی[1] حد تک ہیں؛ یعنی فرد کے وجود میں ہیں اس جہت سے کہ فردی پہچان کا مالک ہے کہ جو دوسرے فرد کی موجودگی میں فرق اور مغایرت رکھتا ہے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ:

ابن سینا کی نظر میں، ماہیت کے متفاضل افراد کا مابہ الاشتراک، اس جہت سے کہ متفاضل ہیں، وہی ان کی ماہیت ہے، اور ان کا مابہ الامتیاز، مذکورہ جہت سے، ان کے خارجی و خارجی وجود کی حقیقت ہے۔ دوسرے الفاظ میں، ان کا مابہ الاشتراک افراد کی حقیقت کی خاصیت ہے کہ جو ان پر ماہیت کے صدق کا معیار ہے، اور انکا مابہ الامتیاز ان کے افراد کی حقیقت کی ایسی خاصیت ہے جو ان افراد کے تشخص اور ایک دوسرے سے متمائز ہونے کا معیار ہے؛ اور تیسری تعبیر میں، ان کا مابہ الاشتراک وہی انکا وجود ہے اس جہت سے کہ "فی نفسہ" [2] فرض ہو اور ان کا مابہ الامتیاز بھی ان میں سے ہر ایک کا وہی وجود ہے اس جہت سے کہ متشخص ہے اور دوسرے افراد سے مقایسہ کی صورت میں ان سے مغایر-فرق رکھتا-ہے۔[3]

یہاں ابن سینا، شیخ اشراق کے اس اعتراض کا سامنا کرتے ہیں کہ تفاضل ایک قسم کے "مراتب" ہیں، اور مراتب کی شرط یہ ہے کہ اس میں، ذوالمراتب اشیاء کے مابہ الامتیاز اور مابہ الاشتراک ایک ہی قسم کی حقیقت ہو، جبکہ ابن سینا کے نظریہ کے مطابق اشیاء کا مابہ الاشتراک انکی ماہیت ہے اور مابہ الامتیاز ایک غیر ماھوی حقیقت ہے مثلاً افراد کا وجود مضاف۔ ابن سینا کی طرف سے اس سوال کا جو جواب دیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ اشیاء کا وجود اور انکی ماہیت صرف ذہن میں مغایر اور متعدد ہیں لیکن خارج اور ذہن سے باہر متحد ہیں اور یہاں تغایر اور تعدد کا تصور نہیں پایا جاتا؛ چونکہ یہ خود وہی شے اور اس کی خارجی حقیقت ہے کہ جو ماہیت کا اصلی مصداق ہے نہ یہ کہ اس کی ماہیت کا ایک اس حقیقی شے کے علاوہ بھی کوئی اور مصداق موجود ہو، اور مراتب کی شرط، مابہ الامتیاز اور مابہ الاشتراک کی وحدت ہے خارج اور خارجی حقیقت کے لحاظ سے نہ ذہنی لحاظ سے، پس یہاں مراتب کی شرط موجود ہے۔ بعبارت دیگر، خارج کے اعتبار سے، حقیقت کی وہ خاصیت کہ جو ماہیت کے صدق کرنے کا معیار اور ملاک ہے اس خصوصیت کی نسبت کہ جو اس کا دوسری واقعیات کی سامنے تمایز اور تشخص کا معیار اور ملاک ہے سے مختلف نہیں ہے، اس طرح کہ ہر خارجی حقیقت دو طرح کے دوسرے حقائق سے مل کر بنا ہو۔ بعبارت سوّم، جب ایک شی کا خارجی وجود فی نفسہ فرض کیا جائے تو وہ اسی شے کے اس خارجی وجود سے کہ جو دوسری اشیاء کے ساتھ مقایسہ کرتے ہوئے فرض کیا جاتا ہے، دو وجود نہیں ہیں۔ ہاں، ذہن میں، یہ حیثیات ایک دوسرے سے مختلف اور ایک دوسرے سے فرق رکھتی ہیں، لیکن صرف ذہنی طور پر مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز کا متغایر اور متفرق ہونا مراتب کے منافی نہیں ہے۔

ابن سینا کے ہم عقیدہ اس پر وارد ہونے والے دوسرے اشکالات اور سوالات کا دفاع کرتے ہوئے اس کے نظریہ کو مراتب عرضی میں تکمیل تک پہنچاتے ہیں اور اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں: مصادیق میں تفاضل اور مراتب ایسے مفاہیم ہیں کہ جن کو "مشتق" کلمات کے ذریعے تعبیر کیا جاتا ہے، مثلاً

1- ملاحظہ کریں: تعلیقہ بر شفا، جلد نمبر ۱، ص ۱۰۷۲۔
2- ملاحظہ کریں: الشفاء، المنطق، جلد نمبر ۱، المقولات، ص ۲۳۰، ۱۳۲، ۱۳۰۔
3- ملاحظہ کریں: تعلیقہ برشفا، جلد نمبر ۱، ص ۳۲۵۔

سفید، گرم، نورانی اور ممتد؛ ایسے مفاہیم جو اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ وہ شے کہ جس کو "ذات" کہا جاتا ہے، مثلاً جسم، ایک دوسری شی سے کہ جس کو "مبداء" کہا جاتا ہے، مثلاً سفیدی، سیاہی اور حرارت، کے ساتھ ایک گونہ رابطہ اور نسبت کی حامل ہے؛ یعنی ان مفاہیم کا مصداق جسم ہے اس جہت سے کہ ایک طرح کے ربط اور نسبت کا حامل ہے مثلا سفیدی کے ساتھ، نہ خود جسم خود بخود یا خود سفیدی فی نفسہ یا خود نسبت، ذات اور مبداء سے قطع نظر کرتے ہوئے۔ پس کہا جا سکتا ہے کہ سفید اپنی سفیدی میں شدید یا ضعیف یا متفاضل یا ذوالمراتب ہے، یا کہا جائے کہ شدت اور ضعف اور تفاضل اور مراتب سفید میں ہیں نہ سفیدی میں۔ اسی طرح دوسری انواع اور کیفیات و کمیات بھی۔ مختصراً، تفاضل اور مراتب مشتقات کے مصادیق میں سے ہے نہ اعراض کے۔ [1]

خلاصہ بحث

جو کچھ ابھی تک کہا گیا اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ مراتب کی بحث صدرالمتالھین سے پہلے اولا تو تمام واقعیات کیلئے بیان ہی نہیں کی گئی، بلکہ صرف کیفیات اور کمیات کے باب میں بیان ہوئی ہے کہ جن میں مختلف قسم کے متفاضل موجود ہیں اور حد اکثر ان جواہر کہ جو ایک دوسرے کے ساتھ علّی - معلولی فاعلی (فعل و فاعلی) جیسے رابطے کے حامل ہیں کو بھی شامل ہو سکتی ہے؛ اور

ثانیاً، اس میں دو طرح کی اصلی گرایش اور جھکاؤ پایا جاتا ہے: "اشراقی" (طرز تفکر) کی طرف جھکاو کہ جو ذاتی یا ماہیت کے مراتب پر مبنی ہے، اور "مشائی" (طرز تفکر) کی طرف جھکاؤ کہ جو عرضی یا مفہوم میں مراتب پر مبنی ہے۔

صدرالمتالھین کا جواب اختصار کے ساتھ

اشراقی اور مشائی دونوں، فرد اور مصداق، یعنی خارجی حقیقت کو، متفاضل اور ذوالمراتب، یعنی کامل و ناقص، مانتے ہیں، لیکن نہ اس نگاہ سے کہ وہ حقیقت ہیں اور بماھی ھی، بلکہ اس جہت سے کہ جو مفہوم ذاتی یا عرضی کے مصداق ہیں؛ لیکن صحیح یہ ہے کہ خارجی حقائق قطع نظر اس کے کہ وہ مفہوم ذاتی یا مفہوم عرضی کے مصداق ہوں، خود بخود اور بماھی ھی، ایک دوسرے کی نسبت کامل یا ناقص ہیں اور اصطلاحا متفاضل اور ذوالمراتب ہیں۔ بعبارت دیگر، ذاتی یا عرضی مراتب میں حقیقت کی وہ خاصیت کہ جو ذاتی یا عرضی مفہوم کے صدق کرنے کا ملاک اور معیار ہے، افراد اور مختلف مصادیق میں مختلف ہے، کامل ہے یا ناقص ہے، لیکن مراتبِ وجود (کے نظریہ) میں، واقعیات اور حقائق اس اعتبار سے کہ حقیقت ہیں، یعنی خود بخود اور اپنی ذات میں، ایسی ہیں اور ان میں موجود کسی خاصیت کو اس میں کوئی دخالت نہیں ہے۔ [2]

صدرالمتالھین کی قضاوت

اس نظریہ کو بیان کرنے کے ذریعے، صدرالمتالھین نے مشائیوں اور اشراقیوں کی امور متفاضل کے بارے میں آراء کے درمیان ایک طرح کی قضاوت بھی کی اور ایک طرح کا اجتماع بھی؛ کیونکہ ایک جانب سے تو، شیخ اشراق کی مانند، مراتب کو تمایز اور کثرت کے حصول کیلئے چوتھے راہ کے طور پر مان

1: ملاحظہ کریں: شوارق الالھام ، جلد نمبر ۵ ، ص ۱۲۴ سے ۱۲۷۔

2۔ ملاحظہ کریں: مجموعہ رسائل فلسفی صدرالمتالھین ، ص ۳۰۷۔

لیا، لیکن ان کے بر عکس اس کو خارجی حقائق بماھی ھی سے مختص کر دیا اور خاصیت کا کہ جو ماہیت کے صدق کا ملاک اور معیار ہے، مراتب میں کسی قسم کے کردار کے قائل نہیں ہوئے، اور اس طرح ماہیات کو مکمل طور سے مراتب کے شمول سے خارج کر دیا۔ دوسری طرف، مشائیوں کی طرح کثرت کے حصول کو ان تین مشہور طریقوں میں منحصر ہونے کو بھی قبول تو کیا، لیکن ان کے (نظریہ) کے بر عکس اس کو ذہن کی سطح پر موجود ماہیات سے مختص کر دیا اور خارجی حقائق کو اس میں شامل نہیں جانا؛ چونکہ اصالت وجود اور اعتباریت ماہیت کے نظریہ کی بنیاد پر، خارجی واقعیات ماہیت کی قسم نہیں ہیں کہ جو کثرت کے ان تین نظریات میں سے کسی ایک کی حامل ہوں۔

صدر المتالھین کا تفصیلی جواب

صدر المتالھین کے تفصیلی جواب کو سمجھنے کیلئے بہتر یہ ہے کہ پہلے ہم یہ دیکھیں کہ وہ "وجود میں مراتب" (کے نظریہ) تک کیسے پہنچے۔ اس سوال کے صحیح جواب کیلئے، ہمیں یہ بتانا ہو گا کہ ذہن ماہیات میں فلسفی تفاضل کی توجیہ (بیان) کیلئے تین منطقی اقدام کرتا ہے: پہلے قدم کے طور پر وہ ماہیت میں مراتب کی طرف بڑھتا ہے، دوسرے قدم میں عرضی میں مراتب کی طرف آتا ہے؛ اور بالآخر تیسرے قدم پر، اس کے پاس وجود میں مراتب کے علاوہ کوئی اور راہ حل نہیں ہوتا اور اس (نظریہ) کو قبول کرلیتا ہے۔ اگر ان تمام باتوں میں کہ جو اشراقی اور مشائی فلسفیوں کی طرف سے بیان کی گئی ہیں غور کریں تو اس نتیجہ تک پہنچ جائیں گے کہ درج ذیل دو مقدمات کہ جن کو سابقہ تمام فلسفیوں نے قبول کیا ہے اس بحث کے بنیادی مقدمات میں سے ہیں:

۱۔ صدر المتالھین سمیت تمام فلسفیوں کے مطابق، امور متفاضل کی مابہ الامتیاز وہی حقیقت ہے کہ جو ان کی مابہ الاشتراک ہے؛ یعنی وہی حقیقت جو کمال و نقص اور تفاضل سے متصف ہے؛

۲۔ گذشتہ فلسفیوں کے نظریہ کے مطابق، ماہیت کے متفاضل افراد کی مابہ الاشتراک وہی ان افراد کی ماہیت ہے۔

ان دو مقدمات کی بنا پر، شروع میں اور پہلے قدم کے طور پر کونسا نتیجہ ذہن میں پرورش پاتا ہے؟ اس کا جواب واضح ہے:

پہلا قدم: ماہیت میں مراتب کہ جس میں مابہ الامتیاز بھی ماہیت ہے

چونکہ بنابر فرض ہمارے پاس ایسی متفاضل حقیقتیں موجود ہیں جو ایک ماہیت کے ساتھ ہیں کہ جو تفاضل کی موصوف ہے اور انکی مابہ الاشتراک ہے؛ اور بنابر فرض امور متفاضل کی مابہ الامتیاز بھی وہی حقیقت ہے کہ جو انکی مابہ الاشتراک ہے۔ پس افراد متفاضل کی ماہیت ان کی مابہ الامتیاز بھی ہے؛ یعنی فرد کی ایسی خاصیت جو مفہوم ماھوی کے صدق کا ملاک و معیار ہے مثلاً سفیدی کا ملاک و معیار ہے، وہ ماہیت کے تمام افراد میں یکسان اور ایک جیسی نہیں ہے، بلکہ ان میں فرق ہے؛ گویا کہ ایک فرد اس خاصیت سے کچھ زیادہ بہرہ مند ہے اور وہ دوسرا فرد اس سے کچھ کم بہرہ مند ہے۔ یہ بالکل اسی مراتب در ماہیت کا نتیجہ ہے۔

شیخ اشراق نے "ماہیت میں مراتب" کا دفاع کرتے ہوئے اور اس پر اپنے اعتقاد کو قائم کرتے ہوئے اسی حد تک اکتفا کیا، لیکن ابن سینا اور اس کے ہم عقیدہ فلسفیوں اور اسی طرح صدر المتالھین اس قدم پر نہ رکے، چونکہ ان کے ماہیت میں مراتب کی نفی پر موجود استدلالوں کی وجہ سے ممکن نہیں تھا کہ مذکورہ خاصیت مختلف ہو اور کامل و ناقص ہو؛ یعنی ممکن نہیں ہے کہ متفاضل افراد کی ماہیت ان کے فرق اور مغایرت کا معیار قرار پائے اور ان کیلئے مابہ

الامتیاز ہو، بلکہ وہ ان کیلئے صرف مابہ الاشتراک ہے۔ پس ان افراد کا مابہ الامتیاز کیا ہے؟ مشائی فلسفی حضرات اس سوال کے جواب کیلئے دوسرے قدم کی جانب بڑھے:

دوسرا قدم: عرَضی میں مراتب کہ جس میں مابہ الامتیاز ان کا وجود ہے

جیسا کہ ابن سینا کے نظریہ کی وضاحت میں بیان ہوا، ماہیت کے متفاضل افراد کا مابہ الامتیاز ان افراد کا وجودِ مضاف[1] ہے یعنی وہی ان کی خارجی حقیقت ہے کہ جب اس کا کسی دوسری خارجی حقیقت سے مقایسہ کیا جائے، کہ جو ہر حال میں عینِ تعین، عینِ تشخص اور عینِ فردیت ہے اور اپنی ذات کی حد میں متعدد اور متکثر ہے۔ پس مشائی فلسفیوں کی نگاہ میں، اور اسی طرح صدرالمتالھین کے آخری نظریہ کے مطابق، ماہیت اپنے متفاضل افراد کی مابہ الامتیاز نہیں ہے، بلکہ وجود ان کا مابہ الامتیاز ہے۔

مشائی فلسفی اس بات سے آگے نہ بڑھے، لیکن صدرالمتالھین اُن اعتراضات کی وجہ سے کہ جو اس نے اس نظریہ پر وارد کئے، اس قدم تک نہ رک سکا۔ ان کے اشکالات میں سے ایک اعتراض یہ تھا کہ اس نظریہ میں، افراد متفاضل کا مابہ الامتیاز اور انکا مابہ الاشتراک ایک دوسرے سے مختلف ہے؛ کیونکہ ان افراد کا مابہ الامتیاز ان کا وجود ہے جبکہ انکا مابہ الاشتراک انکی ماہیت ہے۔ مزید تفصیلی انداز میں اگر بیان کیا جائے تو، ان کا مابہ الاشتراک حقیقت کی ایسی حیثیت ہے کہ جو ماہیت کے صدق کرنے کا ملاک اور معیار ہے اور جبکہ ان کا مابہ الامتیاز اس کی دوسری حیثیت ہے کہ جو شخصیت اور فردیت کا ملاک و معیار ہے اور اس کا دوسرے اشخاص سے متفرق اور غیر ہونے کا ملاک و معیار ہے، اور اگرچہ یہ دونوں حیثیتیں خارجی اعتبار سے متحد ہیں اور مغایر نہیں ہیں، لیکن اس کے باوجود بھی، جب ہم مفاہیم کے صدق کرنے کی بات کرتے ہیں اور خارجی حقیقت کو جب اس نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ وہ اِس مفہوم کا مصداق ہے نہ اُس مفہوم کا تو اس بات کے علاوہ ہمارے پاس کوئی راستہ نہیں ہوتا کہ ہم اس خارجی بسیط حقیقت میں بھی مفاہیم کے اعتبار سے ایک قسم کی مغایرت اور کثرت کو فرض کریں کہ جس میں سے ہر ایک کا حکم دوسرے سے جدا ہے۔ اس بناپر اگر ایسی ماہیت میں کہ جس کے افراد متفاضل ہیں، ابن سینا کے نظریہ کو معیار قرار دیا جائے، تو ہمیں کہنا پڑے گا کہ فرد کی حقیقت اس جہت سے کہ وہ ماہیت کے صدق کرنے کا معیار اور ملاک ہے، مابہ الاشتراک ہے اور مابہ الامتیاز نہیں ہے، لیکن اس اعتبار اور جہت سے کہ جب وہ فردیت اور شخص کے وجود شخصی کا معیار و ملاک ہو تو مابہ الامتیاز ہے اور مابہ الاشتراک نہیں ہے۔ اس بناپر جب تک مفہوم کا واسطہ رہے گا تو اس خارجی حقیقت کو اس حیثیت سے کہ وہ ماہیت یا مفہوم کے صدق کا ملاک و معیار ہے دیکھنا پڑے گا، تو بالضرورۃ ہم ایک قسم کی کثرت سے روبرو ہو جائیں گے اور پھر اس کے علاوہ ہمارے پاس کوئی راستہ نہیں ہو گا کہ ہم مابہ الامتیاز اور مابہ الاشتراک میں ایک قسم کے فرق اور مغایرت کے قائل ہو جائیں۔[2]

جی ہاں، اگر فرد کی حقیقت اور صدرالمتالھین کی تعبیر کے مطابق فرد کے وجود کی حقیقت بماھی ھی مابہ الاشتراک ہو، نہ اس جہت سے کہ وہ کسی ذاتی یا عرَضی مفہوم کا مصداق ہے، یعنی ہم مراتب میں مفاہیم کی ہر قسم کی دخالت، اب چاہے یہ مابہ الاشتراک کی جانب سے ہو اور چاہے مابہ الامتیاز کی طرف سے، سے پرہیز کریں، تو اس صورت میں کسی قسم کی بھی کثرت سے، حتی مذکورہ کثرت سے بھی بچ جائیں گے، اور نتیجتاً ہم مابہ الامتیاز اور مابہ الاشتراک کی حقیقتِ وحدت سے روبرو ہوں گے کہ یہ بات وہ تیسرا قدم ہے جس کو صدرالمتالھین نے اٹھایا:

1- وجود مضاف کیا ہے؟ دیکھیں کتاب حاضر ص ۴۰، "ابن سینا کا جواب" کے عنوان کے ذیل میں۔
2- ملاحظہ کریں: الشواھد الربوبیۃ، ص ۱۶۵۔

تیسرا قدم: وجود میں مراتب کہ جس میں مابہ الاشتراک بھی وجود ہے

ما قبل الذکر بیانات کی روشنی میں جانا جاسکتا ہے کہ یہ قدم ان تین درج ذیل مقدمات کا نتیجہ ہے:

ا۔ متفاضل حقیقتیں، مثلاً کیفیات کے مختلف افراد اور کمیات وجود رکھتی ہیں؛

۲۔ امور متفاضل کے مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز، اس جہت سے کہ وہ متفاضل ہیں، بالضرورۃ ایک واحد حقیقت ہے؛

۳۔ امور متفاضل کا مابہ الامتیاز، اس جہت سے کہ وہ متفاضل ہیں، وہی فرد کی خارجی حقیقت ہے بما ھی ھی، اس بات سے قطع نظر کہ وہ ذاتی یا عرَضی مفہوم کا مصداق ہو، اور صدرالمتالھین کے بیان کے مطابق، مذکورہ مابہ الامتیاز فرد کے وجود کی حقیقت ہے اور مشائی فلسفیوں کی تعبیر کے مطابق افراد متفاضل کی شخصی ہویات ہیں۔

روشن ہے کہ ان تین مقدمات کے بعد ہمارے پاس اس کے علاوہ کوئی راستہ نہیں ہے کہ اس بات کو قبول کرلیں کہ، امور متفاضل کا مابہ الاشتراک بھی وہی وجود کی خارجی حقیقت ہے، جیسا کہ ان کا مابہ الامتیاز بھی وجود کی حقیقت ہے۔ بالفاظ دیگر، افراد متفاضل کی شخصی ہویات، جیسا کہ ذاتاً متکثر ہیں، یعنی ذاتاً کامل وناقص ومتقدم ومتاخر ہیں، تفاضل کے اقتضاء کے تحت، ذاتاً ایک طرح کی وحدت اور اشتراک کے بھی حامل ہیں۔[1]

مختصر انداز میں یہ کہ، **پہلے قدم** کے طور پر، ماہیت جیسا کہ اشتراک اور وحدت کا معیار ہے، مراتب کے تقاضوں کے مطابق، تمایز اور اختلاف کا معیار بھی ہے۔ **دوسرے قدم** کے طور پر، ماہیت اشتراک اور وحدت کا معیار ہے اور وجود کی حقیقت تمایز اور اختلاف کا؛ چونکہ ممکن نہیں ہے کہ ماہیت تمایز اور کثرت کا ملاک ومعیار قرار پائے، اور بالآخرہ **تیسرے قدم** کے طور پر، وجود کی حقیقت، کہ جو تمایز کا ملاک ہے، مراتب کے تقاضوں کے مطابق، اشتراک اور وحدت کا معیار بھی ہے، والّا حقیقی مراتب حاصل نہ ہو پائیں گے۔

حقیقت وجود کی وحدت

واضح ہے کہ خارجی حقیقت بما ھی ھی کا اشتراک مفہوم کی نوع اور قسم کو نظر میں رکھے بغیر چاہے وہ ذاتی ہو یا عرَضی کہ جو اس پر قابل صدق اور حمل ہو ضرور تأعینی اور خارجی اشتراک ہے نہ ذہنی مفہومی اشتراک کہ جو ایک ذہنی ذاتی یا عرَضی مفہوم کا بہت سی متکثر واقعیات اور حقائق پر صدق کرنا ہے۔ پس "مراتب در وجود" کے نظریہ میں، ایک ماہیت کے ایک فرد کی خارجی حقیقت اسی ماہیت کے دوسرے فرد کی خارجی حقیقت کے ساتھ، اس کے باوجود کے بذاتہ اور خود بخود متمایز اور مختلف ہیں، خارج میں، ایک قسم کا اشتراک رکھتے ہیں؛ اس معنی میں کہ ہر فرد کی کل حقیقت اس فرد کی دوسرے فرد کے ساتھ مابہ الاشتراک بھی ہے اور کل حقیقت اسی طرح دوسرے فرد کے ساتھ مابہ الامتیاز بھی ہے۔ پس ایک کامل فرد میں، حقیقت خود بھی کامل ہے، یعنی وہی امر ہے کہ جسکی صفت کمال ہے اور کامل اور ناقص کا مابہ الاشتراک ہے، اور اسی طرح خود بھی بعینہ کامل کا کمال ہے، کہ جو کامل کا ناقص سے مابہ الامتیاز ہے۔ اسی طرح ناقص فرد میں، ساری حقیقت خود بھی ناقص ہے،، یعنی وہی امر ہے کہ جسکی صفت نقص ہے اور وہی کامل اور ناقص کا مابہ الاشتراک ہے، اور اسی طرح خود ہی بعینہ ناقص کا نقص بھی ہے کہ جو ناقص کا کامل سے مابہ الامتیاز ہے۔[2] لیکن یہ فرض کرنا بھی بے معنا ہے کہ کامل حقیقت اور ناقص حقیقت

1۔ ملاحظہ کریں: تعلیقہ برشفا، جلد نمبر ۱، ص ۱۳۰ اور ۱۳۱۔
2۔ ملاحظہ کریں: الشواهد الربوبیہ، ص ۱۳۵۔

میں کسی قسم کی کوئی خارجی وحدت (وحدت عینی) نہیں پائی جاتی، لیکن اس کے باوجود بھی دونوں ایک دوسرے کی نسبت خارجی طور پر مابہ الاشتراک ہیں۔ اس بنا پر عقلاً یہ بات ضروری ہے کہ قبول کیا جائے کہ ایسی خارجی واحد حقیقت ہے کہ جو تفاضل اور کمال و نقص کے ذریعے متعدد ہوئی ہے۔ پس مراتب در وجود اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ہمیں تمام متفاضل حقیقتوں میں ایک قسم کی خارجی حقیقی وحدت کا قائل ہونا پڑے گا؛ یعنی یہ ماننا پڑے گا کہ خارجی حقیقت اور وجود کی اصلیت ایک ہی خارجی عینی اور خارجی حقیقت ہے [1] کہ جو کمال اور نقص کے متکثر درجات کی وجہ سے متغیر ہوئے ہیں اور واقعیات اور وجودی متکثر حقائق کی صورت میں ظاہر ہوئے ہیں۔

حقیقت وجود کی وحدت کی نوعیت[2]

بے شک ہم سب کو اس بات کا واضح اندازہ ہے کہ خارجی حقیقتیں ذاتی طور پر اور خود بخود ایک دوسرے سے مختلف ہیں، اس طرح کہ ان میں سے ہر ایک کا کل دوسرے کا مابہ الامتیاز ہو؛ لیکن اس بات سے کہ خارجی حقیقتیں، خارجی طور پر اشتراک اور وحدت رکھتی ہوں کا تصور کس طرح ممکن ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے کہ جس کا جواب صدرالمتالہین کے مطابق "کامل، عارف اور علم میں راسخ افراد" کیلئے مختص اور ممکن ہے [3]، کہ جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شہودی اور حضوری ادراک کے بغیر اس بات کا مکمل تصور ممکن نہیں۔ جی ہاں، برہان اور دلائل کے مطابق فقط اس کی تصدیق ممکن ہے۔ پس یہ تصور نہیں کیا جانا چاہیے کہ اس وحدت سے مراد، شخصی وحدت ہے کہ جو شخصی کثرت کی منافی ہے اور اس بات کا لازمہ ہے کہ خارجی جہان میں کوئی خارجی حقیقت موجود ہی نہ ہو اور صرف ایک شخص اور ایک وجود موجود ہو۔ اسی طرح اس سے مراد، مفہوم ذہنی وحدت بھی نہیں ہے کہ جو صرف ایک مفہوم کے بہت سے مصادیق پر صدق کرنے کے معنا میں ہے؛ چونکہ صدرالمتالہین کی نگاہ میں، بنیادی طور پر خود مفہومی وحدت عینی اور خارجی وحدت سے حاصل ہوتی ہے۔ اگر خارجی اور عینی واقعیات میں ایک قسم کا خارجی اشتراک اور وحدت نہ ہو، تو ممکن ہی نہیں ہے کہ ایک واحد مفہوم کے مصداق کے حامل ہوں۔ اسی وجہ سے، واحد مفہوم کا متعدد اور متکثر واقعیات پر صدق کرنا ان کے درمیان ایک قسم کی خارجی وحدت اور اشتراک پر دلالت کرتا ہے۔ [4]

وجود کا مراتبی نظام

جو کچھ اب تک بیان ہوا اس کا نتیجہ یہ ہے وجود کی حقیقت ذاتی طور پر واحد بھی ہے اور متکثر بھی، یہ وحدت و کثرت عینی اور خارجی وحدت و کثرت ہے؛ اور یہ "حقیقت وجود میں مراتب" کے نظریہ کے بغیر قابل بیان نہیں ہے۔ پس نہ صرف مورد بحث ماہیات کے متفاضل افراد، بلکہ تمام خارجی واقعیات اور حقیقتیں مراتبی اعتبار سے متمائز، متکثر اور مختلف ہیں۔ [5]

1۔ ملاحظہ کریں: اسفار ، جلد نمبر ۲ ، ص ۴۳۳ ، ۴۰۱ ، ۳۷۹ ، ۲۵۳ ، ۱۲۰ اور جلد نمبر ۲ ، ص ۳۵۳ ، ۲۳۹ ، ۲۳۵ اور جلد نمبر ۶ ، ص ۲۲ ، ۱۸ اور جلد نمبر ۷ ، ص ۱۵۸ اور جلد نمبر ۹ ، ص ۲۵۷۔

2۔ یعنی کس قسم کی وحدت ہے ؟

3۔ ملاحظہ کریں: ایضاً ، جلد نمبر ۱ ، ص ۲۵۷ ، ۱۱۳ ، ۷۳۔

4۔ ملاحظہ کریں: ایضاً: جلد نمبر ۱ ، ص ۱۳۳ - ۱۳۴ اور جلد نمبر ۶ ، ص ۶۰ - ۶۱۔

5۔ ملاحظہ کریں: ایضاً: جلد نمبر ۶ ، ص ۸۶۔

ہم نے دیکھا کہ مراتب کی بحث کیفیات اور کمیات کی انواع میں جھگڑے سے شروع ہوئی، اور صدرالمتالھین نے اسی نزاع اور جھگڑے میں "ذاتی اور عرضی مراتب" کی نفی کی اور "مراتب در وجود" کا اثبات کیا؛ اس معنی میں کہ مذکورہ ماہیات کے افراد میں تفاضل اور اختلاف اس بات کا لازمہ ہے کہ ان افراد کی حقیقت وجود میں مراتب پائے جاتے ہیں۔ اس کے باوجود آپ وجود میں مراتب کو صرف انہی واقعیات تک منحصر نہیں پاتے، بلکہ گذشتہ تشریح کے مطابق کہ جو متعدد دلائل اور استدلالات کی بنا پر ہے، اور جلد ہی ان میں سے ایک کو بیان بھی کریں گے، تمام خارجی حقائق اور حقیقتوں کو، واجب بالذات سے لے کر ہیولیٰ اولی تک، مراتب کا حامل جانتے ہیں؛ اس طرح کہ ان کی نگاہ میں خارجی حقائق مراتب کے بغیر کسی طرح سے تمایز، تکثر اور اختلاف کے قابل نہیں ہیں، البتہ نہ اس معنی میں کہ تمام خارجی حقائق میں مراتب کا لازمہ تفاضل بھی ہو، بلکہ اس میں تفصیل کا قائل ہونا پڑے گا؛ کیونکہ خارجی موجودات کو تین اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱۔ ایسے موجودات کہ جن میں فعل و فاعلی رابطہ پایا جاتا ہے۔ یہ موجودات اس سلسلے کو تشکیل دیتی ہیں جن میں بغیر کسی استثناء کے ہر دائرہ یا قبلی دائرے کا فعل ہے یا بعد میں آنے والے دائرے کیلئے فاعل ہے اور یا پھر ماقبل کے دائرے کا فعل بھی ہے اور مابعد کے دائرے کیلئے فاعل بھی ہے۔ یہ سلسلہ ایک جانب سے واجب بالذات سے جاملتا ہے، اور دوسری جانب "ہیولیٰ اولای" تک جا پہنچتا ہے۔ اور اس میں، اس سلسلے کے اندر، واجب بالذات کے بعد، "عقول" کا "طولی" سلسلہ ہے اور ان کے بعد "مثالی" موجودات اور مثالی موجودات کے بعد "مادی" موجودات واقع ہیں۔ چونکہ فاعلی علیت کا لازمہ تفاضل ہے اور تفاضل کا لازمہ مراتب ہے پس یہ موجودات مراتب تفاضلی کے حامل ہیں؛ ان میں سے ہر ایک ماقبل کی نسبت ناقص اور ضعیف ہے اور مابعد کی نسبت کامل اور شدید ہے، یہاں تک کہ ایک طرف سے واجب بالذات تک جا پہنچتے ہیں کہ جس سے کامل تر کا فرض محال ہے، اور دوسری جانب یہ سلسلہ ہیولیٰ اولی پر جا کر رکتا ہے کہ جس سے ناقص تر کا تصور نہیں کیا جاسکتا؛

۲۔ ایسی موجودات کہ جن میں اس کے باوجود بھی کہ فاعلی علت و معلول جیسا رابطہ نہیں پایا جاتا پھر بھی وہ متفاضل ہیں؛ مثلاً اس کاغذ کی سفیدی اور ایک خاص ٹکڑے کی سفیدی، اور اسی طرح کلی طور پر مختلف قسم کی کیفیات اور کمیات کے افراد۔ یہ موجودات بھی پہلی تقسیم کی طرح تفاضلی مراتب کی حامل قرار پائیں گی؛

۳۔ ایسی موجودات کہ جن میں نہ تو فاعلی علت و معلول جیسا رابطہ پایا جاتا ہے اور نہ ہی وہ خود بخود متفاضل ہیں؛ مثلاً ایک قسم کے جوہر کے متفاضل افراد یا کچھ پانی کے متعدد مالیکیولز۔ یہ موجودات، جیسا کہ پہلے بیان ہوا، مراتب کی حامل ہیں لیکن تفاضلی مراتب کی نہیں، کہ جس کا لازمہ افراد کا ایک دوسرے کی نسبت کامل اور ناقص ہونا ہے، بلکہ مراتب عَرضی کی حامل ہیں، کہ جس میں مابہ الامتیاز اور مابہ الاختلاف صرف ایک ہی حقیقت ہوتی ہے قطع نظر اس کے کہ ان کے درمیان تفاضلی سلسلہ بھی موجود ہو۔

استدلال

وجود میں مراتب کو ثابت کرنے کیلئے کئی ایک استدلال موجود ہیں۔ ہم یہاں پر ان میں سے ایک کو بیان کریں گے کہ جس کے مقدمہ میں "بساطت وجود" جیسی بات سے استناد نہ کیا گیا ہو۔ یہ استدلال اگرچہ اس صراحت کے ساتھ صدرالمتالھین کی کتب میں موجود نہیں ہے، لیکن اس کو ان کے بعض کلمات سے استخراج کیا جاسکتا ہے۔ اس کیلئے ہم کسی بھی دو خارجی حقیقتوں، مثلاً A اور B کا تصور کرتے ہیں:

۱۔ اصالت وجود اور اعتباریت ماہیت (کے نظریہ) کے مطابق، A اور B میں سے کوئی بھی ماہیت کی سنخ میں سے نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر، ان میں سے کوئی ایک بھی ماہوی حقیقت نہیں ہے، بلکہ دوسری حقیقتیں ہیں کہ جو مفہوم وجود کی بالذات مصداق ہیں؛اس طرح کہ یہ مفہوم "حمل ھو ھو" کے تحت حقیقتا اور بالذات ان دونوں میں سے ہر ایک پر فی نفسہ صدق کرتا ہے؛یعنی A اور B میں سے ہر ایک عدم کے حقیقی نقیض ہیں اور اسی اعتبار سے A اور B میں سے ہر ایک کو ایک "وجودی حقیقت" کہاجاتاہے۔ لیکن:

۲۔ آیا مذکورہ دووجودی حقیقتیں،یعنی A اور B ، دونوں دو متباین حقیقتیں ہیں،اس طرح کہ ان کے درمیان کسی بھی قسم کی وحدت اور خارجی وذاتی اشتراک نہیں پایاجاتا،بعبارت دیگر، آیاان میں کسی بھی قسم کا عینی وذاتی مابہ الاشتراک نہیں پایاجاتا ؟اس کا جواب منفی ہے۔ دو مفروض وجودی حقیقتیں اس اعتبار سے کہ وہ واحد مفہومِ وجود کی فی نفسہ مصداق ہیں ان میں ایک قسم کی وحدت اور اشتراک پایاجاتا ہے،یعنی جس جہت کی طرف اشارہ کیا گیاہے اس اعتبار سے ایک ہی حقیقت ہیں۔ دوسرے الفاظ میں،وجود کی حقیقت واحد حقیقت ہے کہ جو اپنی وحدت کے ہوتے ہوئے A اور B کو بھی شامل ہے،یایوں کہاجائے کہ، A اور B وجود کی حقیقت میں مشترک ہیں اور یہ حقیقت ان کی عینی وذاتی مابہ الاشتراک ہے۔ اس مقدمہ کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ:

الف: کسی ایک واحد مفہوم کا خارجی اشیاء پر صدق کرنا جبکہ یہ خارجی اشیاء فی نفسہ لحاظ کی جائیں یعنی بذاتہ متصور ہوں تو، اس بات کا لازمہ یہ ہے کہ ان خارجی حقیقتوں میں ذاتی طور پر کوئی واحد خاصیت پائی جاتی ہے کہ جو ان پر اس مذکورہ مفہوم کے صدق کرنے کا معیار قرار پاتی ہے؛چونکہ اگر اس مفہوم کے صادق آنے کا کوئی ایک واحد معیار موجود نہ ہو تو اس کا لازمہ یہ ہے مذکورہ مفہوم کا ان پر صدق کرنا فرضی اور من پسند وبے معنی ہوگا،جب کہ ایسا نہیں ہے۔ لیکن:

ب: خارجی اشیاء کہ خصوصیات بھی حتما (بالضرورۃ) ایک خارجی حقیقت ہے اور ممکن نہیں ہے کہ ایسی خارجی حقیقت کہ جو ذہن میں آنے کے قابل نہ ہو ذہنی خاصیت کی حامل ہو۔ نتیجتاً ہم کہ سکتے ہیں:

ج: کسی ایک واحد مفہوم کا خارجی متفاوت اور مختلف حقائق پر دلالت کرنا اس بات کا لازمہ ہے کہ ان خارجی حقیقتوں میں ذاتی طور کوئی واحد خاصیت پائی جاتی ہو کہ جو ان پر اس مذکورہ مفہوم کے صدق کرنے کا معیار قرار پائے۔ یاصدرالمتالھین کے الفاظ میں،اس بات کا لازمہ ہے کہ وہ فی نفسہ ایک قسم کی وحدت اور عینی اشتراک کے حامل ہوں،بعبارت دیگر،مابہ الاشتراک عینی ذاتی کے حامل ہوں۔ لیکن بدیہی ہے:

۳۔ ایسی متعدد واقعیات اور حقیقتوں کا فرض کہ جو ایک دوسرے سے کسی بھی قسم کا فرق نہ رکھتی ہوں متناقض ہے۔ پس ضرورتاً تعدد اور تکثر کا لازمہ ایسا مابہ الامتیاز ہے کہ جو اس تعدد اور تکثر کے حصول کا موجب ہو۔ پس A اور B کے درمیان مابہ الامتیاز موجود ہے اور ہم فرض کرتے ہیں کہ وہ مابہ الامتیاز جو A کو B سے الگ کرتا ہے وہ D ہے؛یعنی A، D کی شکل میں ایسی چیز کا حامل ہے کہ B اس کی فاقد ہے، اور اسی وجہ سے وہ متمائز اور مختلف ہے۔ اب دعوی یہ ہے کہ:

۴۔ ممکن نہیں ہے کہ A جیسی وجودی حقیقت کی B جیسی دوسری حقیقت کا مابہ الامتیاز اس کی B سے مابہ الاشتراک سے ہٹ کر کوئی اور دوسری حقیقت ہو -اب خواہ مابہ الامتیاز اور مابہ الاشتراک کا فرق اس طرح ہو کہ ان کو A کے دو اجزاء فرض

کر لیا جائے یا چاہے اس طرح ہو کہ مابہ الاشتراک کو وہی A اور مابہ الامتیاز کو ایک غیر شے فرض کیا جائے، ان میں کوئی فرق نہیں، بہر حال مغایرت اور فرق امکان پذیر ہے - بلکہ بالضرورۃ وہی حقیقت کہ جو ایک حقیقت وجودی کی دوسری کی نسبت مابہ الاشتراک ہے خود ہی بذاتہ دوسری حقیقت کی نسبت اس ذات کی مابہ الامتیاز بھی ہے۔ کیوں؟ اس کو ثابت کرنے کیلئے "برہان خلف" سے مدد لیتے ہیں؛ یعنی:

۵۔ فرض کرتے ہیں کہ A کا B سے مابہ الامتیاز یعنی D، A اور B کے مابہ الاشتراک سے مختلف ہو۔ واضح ہے کہ اگر مختلف ہو، چونکہ انکا فرق عینی اور خارجی ہے نہ ذہنی اور مفہومی، تو اس صورت میں D ایسی خارجی حقیقت ہو گی کہ جو A اور B کے درمیان مشترک حقیقت وجود کے علاوہ ہو گی، اور چونکہ خارجی حقیقت ہے، تو پہلے مقدمہ کے مطابق، خود وجودی حقیقت ہے اور دوسرے مقدمہ کے تحت، A اور B کے ساتھ حقیقت وجود میں مشترک ہے؛ یعنی حقیقت وجود مثلاً A اور B میں شامل ہے D کو بھی شامل ہے اور یہ فرض کے خلاف ہے؛ چونکہ فرض یہ تھا کہ A اور B کا مابہ الاشتراک اور A اور B کا مابہ الامتیاز -یعنی حقیقتِ وجود اور D - مختلف ہیں، ایسا نہیں ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے میں شامل ہے؛ لیکن ہر ایک فرض کا مخالف تناقض اور محال ہے۔ پس A اور B میں، بلکہ ہر ایک وجودی حقیقت میں، وہ چیز کہ جو دوسرے کی نسبت مابہ الاشتراک ہے خود ہی دوسرے کی نسبت مابہ الامتیاز بھی ہے۔ لیکن؛

٦۔ ایک وجودی حقیقت کا دوسری حقیقت کے ساتھ مابہ الاشتراک کیا ہے؟ اس سوال کا جواب پہلے اور دوسرے مقدمہ کی روشنی میں واضح ہے۔ ہر حقیقت کی ساری حقیقت اس کے وجود کی حقیقت ہے کہ جو مابہ الاشتراک ہے؛ چونکہ ہر حقیقت کی کل حقیقت فی نفسہ، مفہوم وجود کی حقیقی مصداق اور بالذات ہے، اس طرح کہ اس کی کوئی مغایر جہت، چاہے خارجی اور چاہے عقلی مفروضی، اس میں دخیل نہ ہو۔ پس کہا جا سکتا ہے کہ:

۷۔ ہر ایک وجودی حقیقت، خود ہی بعینہ دوسری (حقیقت) کی نسبت مابہ الاشتراک بھی ہے اور اپنی نسبت اس کی مابہ الامتیاز بھی ہے؛ یابعبارت دیگر؛ دوسری کی نسبت اپنی مکمل ذات کی حیثیت سے مختلف بھی ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ اپنی تمام ذات کی حیثیت سے اس کے ساتھ مشترک بھی ہے؛ یعنی اس کے باوجود کہ اس کا دوسری کے ساتھ مختلف ہونا اس کا ذاتی ہے بالکل ایسے ہی اس کا دوسری (حقیقت) کے ساتھ مشترک ہونا بھی اس کا ذاتی ہے۔ خلاصہ کلام، اس میں مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز واحد ہے؛ اور جیسا کہ پہلی فصل میں گذر چکا ہے:

۸۔ وحدتِ مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز مراتب کا معیار ہے۔ پس:

نتیجہ : وجودی حقائق، ذوالمراتب حقیقتیں ہیں، یابعبارت دیگر، وجود کی حقیقت ایک ذوالمراتب حقیقت ہے۔

جیسا کہ ہم دیکھ رہے ہیں، اس استدلال میں، وجودی حقائق میں مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز کے وحدت کے اثبات لئے، اصالت وجود کی فروع، مثلاً حقیقت وجود کی بساطت، کا سہارا نہیں لیا گیا، بلکہ ان کی جگہ حقیقت وجود کی وحدت سے استناد کیا گیا ہے۔ استدلال کا مضمون یہ ہے کہ حقیقتِ وجود، ایسی خارجی واحد مشترک حقیقت ہے جو بغیر کسی استثناء کے ہر وجودی حقیقت کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے، وجودی حقائق کے ایک دوسرے کے ساتھ مابہ الامتیاز کو بھی شامل ہے اس طرح کہ حقیقت وجود میں، جیسا کہ وحدت اور اشتراک ان کا ذاتی ہے، کثرت اور اختلاف بھی انکا ذاتی ہے۔ بالفاظ دیگر یوں بیان

کیا جاسکتا ہے کہ خود حقیقت وجود کی وحدت اس بات کی باعث ہے کہ وجودی حقائق میں انکا مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز ایک ہی ہو۔ اس استدلال کو کلی طور پر یوں خلاصہ کیا جاسکتا ہے:

خارجی حقیقت میں، کہ جو اصالت وجود اور اعتباریت ماہیت کی بناپر ماہوی نہیں ہے بلکہ حقیقت وجود ہے، عقلاً یا

۱۔ کوئی کثرت موجود نہیں ہے اور اس (خارجی حقیقت) پر محض شخصی وحدت لاگو ہے، یا
۲۔ کوئی وحدت موجود نہیں ہے اور اس پر محض کثرت اور تباین بہ تمام ذات حاکم ہے، اور یا
۳۔ اس میں وحدت بھی ہے اور کثرت بھی ہے اور کوئی چوتھی صورت موجود نہیں ہے۔

اب:

۱۔ اگر حقیقتِ وجود ایک واحد شخصی حقیقت ہو اس طرح کہ نفی کثرت کی دلیل کے باعث، واقعیات کی کثرت سے ساز گار نہ ہو، تو بنیادی طور پر کسی مابہ الامتیاز کا کوئی تصور ہی موجود نہیں ہے کہ کسی مابہ الاشتراک کے ساتھ اس کی وحدت یا مغایرت کی بات کی جائے؛ لیکن یہ حالت خارجی واقعیات کی کثرت کے موجود ہونے کے بعد، کہ جو فلسفی حضرات کی نظر میں بدیہی ہے، ناساز گار ہے اور فلسفہ میں غیر قابل قبول ہے۔
۲۔ اگر وجود کی حقیقت صرف متکثر محض ہو؛ یعنی ایسے متکثر وجودی حقائق موجود ہوں کہ جو بہ تمام ذات آپس میں متباین ہوں اور کسی قسم کا کوئی خارجی مابہ الاشتراک نہ رکھتے ہوں، تو اس صورت میں وحدت اور اشتراک کی نفی مطلق کی وجہ سے بنیادی طور پر کسی مابہ الاشتراک کا تصور ہی موجود نہیں ہے کہ جس کی مابہ الامتیاز کے ساتھ وحدت یا کثرت کے بارے میں بات کی جائے؛ لیکن صدر المتالھین اور اس کے ہم خیال فلسفیوں کی نگاہ میں، یہ حالت بھی مفہوم وجود کی تمام واقعیات اور وجودی حقیقتوں پر حقیقتا صدق کرنے کی وجہ سے صحیح نہیں ہے اور "حکمت متعالیہ" میں قابل قبول نہیں ہے۔ پس عقلا جو حالت قابل قبول ہے وہ صرف یہ ہے کہ:
۳۔ وجودی حقائق ایسی متکثر حقیقتیں ہیں کہ جو اپنی کثرت کی وجہ سے مابہ الامتیاز کی حامل ہیں، اور اس دلیل کی بناپر کہ چونکہ مفہوم وجود کی مصداق بالذات ہیں خارجی مابہ الاشتراک کی بھی حامل ہیں۔ اس صورت میں ہم بہر حال اس سوال سے روبرو ہوتے ہیں کہ آیا انکے مابہ الامتیاز اور مابہ الاشتراک واحد ہیں اس طرح کہ مثلاً ہم نے بیان کیا ہے، یا مختلف ہیں کہ جنکے مابہ الاشتراک کی عمومیت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ان کے مابہ الامتیاز بھی وہی حقیقت وجود ہو اور اس کے نتیجے میں وجودی حقیقتوں میں مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز ایک ہوں۔

ذوالمراتب اور غیر ذوالمراتب تمایز کا مقام

درج بالا توضیحات کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وجود میں مراتب کی بنیاد پر:

۱۔ ذہنی حدود میں، یعنی ماہیات اور مفاہیم میں، مراتب کے ذریعے تمایز ممکن نہیں ہے، بلکہ تین مشہور طریقوں میں سے کسی ایک کے ذریعے ہی ممکن ہے؛

۲۔ خارجی حدود میں، یعنی وجودی حقائق اور واقعیات میں، تمایز صرف مراتب کے ذریعے ممکن ہے اور مشہور تین طریقوں میں سے کسی بھی ایک کے ذریعے ممکن نہیں ہے؛[1]

۳۔ وجودی حقائق اور واقعیات کا خارج میں ایک دوسرے سے تمایز، ذہن میں ماہیات اور مفاہیم کا ایک دوسرے کے ساتھ تین طرح کے تمایز اور اختلاف کی صورت میں منعکس ہوتا ہے۔[2]

ذاولمراتب کی بحث میں اصالت وجود کا کردار

مندرجہ بالا بیان کی روشنی میں جانا جاسکتا ہے کہ اس تفکیک اور جدائی کو اصالت وجود اور اعتباریت ماہیت (کے نظریہ) نے ممکن بنایا، جیسا کہ ہم نے گذشتہ باب میں بیان کیا گذشتہ فلسفیوں کا نظریہ یہ تھا کہ کہ علت کے افاضہ سے ماہیت حقیقی طور پر موجود ہو جاتی ہے؛ یعنی جعل کے بعد، ماہیت وہی خارجی حقیقت ہے نہ یہ کہ صرف ذہنی تصویر ہو، اور اسی مفروضہ کے تحت، غلط بنا پر ماہیت اور حقیقت کے احکام ایک دوسرے کی طرف منسوب کر دیے جاتے تھے۔ اسی وجہ سے شیخ اشراق مراتب کو، کہ جو واقعیات اور حقائق کے احکام میں سے ہے، ماہیت سے منسوب کرتے ہیں اور خیال کرتے تھے کہ ماہیت میں تمایز اور کثرت، مراتب کے ذریعے بھی ممکن ہے اور جبکہ مشائی ان کے برعکس، تین قسم کی مشہور اقسام امتیاز کو کہ جو ماہیت سے منسوب ہیں خارجی موجودات اور حقائق کی جانب بھی عمومیت دیتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ خارجی موجودات بھی ضرورتاً ان ہی تین اقسام تمایز کے تحت متکثر ہیں؛ لیکن صدرالمتالھین کہ جو اصالت وجود اور اعتباریت ماہیت کے اصول پر ماہیات کو خارجی موجودات کی صرف ذہنی تصویر جانتے ہیں، ان کے احکام کو ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں، اور مراتب کو خارج میں موجود حقائق اور تین اقسام کے امتیازات کو ذہن میں موجود ماہیت سے مختص کرتے ہیں اور ان تین قسم کے تمایز کو صرف خارجی مراتب کی ذہنی تصویر جانتے ہیں؛ یعنی جیسا کہ خود ماہیات، واقعیات کی ذہنی تصاویر ہیں، ان کی ان تین مشہور اقسام میں سے کسی ایک قسم کی کثرت بھی خارجی موجودات کی مراتبی کثرت کی ذہنی تصویر ہے۔

ماہیت نوعیہ واحد کیلئے وجود کی اقسام

صدرالمتالھین کی نظر میں ہر نوعی ماہیت اپنے خاص وجود کے علاوہ، کہ جو تمام فلسفی حضرات کے نزدیک قابل قبول ہے، وجود یا چند ایک دیگر وجودوں کی بھی حامل ہیں؛ اس طرح کہ ان میں سے ہر ایک وجود ان وجودی مراتب میں سے ایک خاص مرتبہ پر فائز ہے اور ان میں سے کوئی بھی دو وجود ایک دوسرے کے عرض میں یا ایک ہی مرتبہ پر فائز نہیں ہیں۔[3]

ماہیت کے خاص وجود سے مراد، ہر وہ حقیقت ہے کہ جو تمام جنسی و فصلی کمالات کی حامل ہے جو ماہیت کی حد تام سے ماخوذ ہے اور اس کے ہر علاوہ ہر کمال سے فاقد ہے، اس طرح کہ ماہیت جب بشرط لا کی حیثیت سے لحاظ ہو تو اس پر قابل حمل ہو۔ مختصر انداز میں، ہر وہ حقیقت مراد ہے کہ جو "ماہیت بشرط لا" کی مصداق ہو؛ مثلاً جیسے ہم میں سے ہر ایک انسان کا ایک خاص وجود ہیں۔ اس کے مدمقابل، ماہیت کے وجودِ جمعی سے مراد ہر وہ حقیقت

1۔ ملاحظہ کریں: تعلیقہ بر حکمت الاشراق، ص ۲۹۴۔
2۔ ملاحظہ کریں: تعلیقہ بر شفا، جلد نمبر ۱، ص ۶۳۔
3۔ ملاحظہ کریں: اسفار، جلد نمبر ۶، ص ۱۸۶ اور ۱۸۷۔

ہے کہ جو حد تام کی حد تک جنسی اور فصلی تمام کمالات کے علاوہ باقی کمالات کی بھی حامل ہے، اس طرح کہ ماہیت صرف اس صورت میں کہ جب لابشرط کی حیثیت سے تصور ہو تو اس پر قابل صدق ہے؛ مثلاً ہر عدد کا خاص وجود اپنے سے تمام چھوٹے اعداد کا جمعی وجود[1] بھی ہے؛ اور اسی اعتبار سے کہا جاتا ہے:((اگر سو(۱۰۰) ہمارے پاس موجود ہو تو گویا نوے(۹۰) بھی ہمارے پاس موجود ہے))۔ اسی طرح ہر لمبائی کا ایک خاص وجود، اپنے سے کمتر لمبائی کا وجودِ جمعی ہے۔

ہمیں اس بات کی طرف متوجہ رہنا چاہیے کہ وحدت اور بساطت وجود جمعی کی شرط ہے۔[2] پس یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ کسی ماہیت کا جمعی وجود وہی اس کا خاص وجود ہے کہ جس میں ماہیت کی حد تام تک ماخوذ کمالات کے علاوہ بھی دیگر کمالات موجود ہیں، اس طرح کہ جمعی وجود مختلف حقیقتوں کا ایک دوسرے کے ساتھ مشترکہ اکٹھ ہو؛ بلکہ جمعی وجود ایسی حقیقت ہے جو اپنی بساطت کے باوجود ایسے کمالات جو ماہیت کیلئے حد تام سے ماخوذ ہیں کے علاوہ دوسرے کمالی مفاہیم کا بھی حامل ہے مثلاً اس پر لابشرط کا قابل حمل ہونا، اور اسی وجہ سے جمعی وجود کو "اجمالی وجود"[3] -یعنی بسیط- بھی کہا جاتا ہے۔ یہاں سے اس بات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اولاً، متعدد ماہیات کا وجودِ جمعی کے ساتھ موجود ہونا کثرت اور تفصیل کا مستلزم نہیں ہے، بلکہ جائز ہے کہ بہت سی ماہیات ایک جمعی وجود کے ساتھ موجود ہوں؛[4] اور ثانیاً، ماہیت کا جمعی وجود ضرورتاً اس کے وجود خاص کی نسبت کامل تر ہے اور وجود کے سلسلہ مراتبی میں بالاترین درجہ پر فائز ہے، یا صدرالمتالھین کے بیان کے مطابق، ماہیت کا وجود جمعی اس کا اعلی اور اشرف انداز کا وجود ہے، اور بعبارت دیگر، ماہیت کا برتر وجود ہے؛ یعنی وہ آثار اور کمالات کہ جو ماہیت کے خاص وجود میں پائے جاتے ہیں وہی کمالات بالکل اسی طرح اس کے جمعی وجود میں نہیں پائے جاتے، بلکہ اس میں اعلی، برتر اور اشرف انداز میں پائے جاتے ہیں، اور دوسرے الفاظ میں، انکی بنیاد اور مبداء وہاں پر پایا جاتا ہے؛ مثلاً جسم کا خاص وجود ایک ایسی حقیقت ہے کہ جو فضا کو گھیرے ہوئے ہے لیکن جسم کا عقلی وجود کہ جو اس کا جمعی وجود ہے نہ خاص وجود اور جسم کے کمالات کا حامل ہے اور اس سے بھی بڑھ کر، وہ ممکن نہیں ہے کسی فضا کو گھیرے ہوئے ہو، بلکہ اس خاصیت کی بنیاد اور مبداء ہے، یعنی ایسی حقیقت ہے کہ اگر وہ تنزل پیدا کرے (اور اپنے مرتبے و مقام سے نیچے آئے) تو کسی فضا کو گھیرے گا۔[5]

ممکن ہے یہ اعتراض کیا جائے کہ ماہیت کے وجود سے مراد ایک ایسی حقیقت ہے کہ جو ذاتی آثار کا منشاوماوا ہے کہ جو ماہیت سے متوقع ہیں، جبکہ ماہیت کا وجود برتر ان آثار کی آماجگاہ نہیں ہے؛ پس ماہیت کا حقیقی وجود نہیں ہے۔ مثلاً یہ کاغذ کہ جو ہمارے سامنے موجود ہے جسم کا وجود ہے؛ کیونکہ جسم کی تعریف کے مطابق، جسم تین بعدی جوہر کا نام ہے؛ یعنی ایسا جوہر جو فضا کو گھیرے ہوئے ہے، اور ہمارے فرض کے مطابق جو کاغذ ہمارے سامنے موجود ہے، یعنی مذکورہ حقیقت ان آثار کی مالک ہے؛ یعنی حقیقت میں ایک ایسا جوہر ہے کہ جس نے فضا کو گھیرے ہوئے ہے؛ پس جسم کا حقیقی وجود ہے لیکن عقل فعال کی حقیقت کہ جو جسم کا برتر وجود ہے فضا کو گھیرے ہوئے نہیں ہے؛ پس حقیقت میں وہ جسم کے آثار کا حامل نہیں ہے، اور اسی وجہ سے جسم کا حقیقی وجود بھی نہیں ہے۔

1- ایسے وجود کی مانند کہ جو دوسروں کو بھی شامل ہو ، مثلاً ایسا انسان کہ جو نباتات کے خواص کا بھی حامل ہو اور حیوانات کے خواص کا بھی۔

2- ملاحظہ کریں: تعلیقہ بر حکمت الاشراق ، ص ۳۶۴، ۲۹۴،۳۴۹ اور ۳۸۹ ؛ اسفار ،جلد نمبر۳ ،ص۳۳۳ ،۳۳۲، ۳۳۷اور جلد نمبر ۷ ، ص ۲۸۱ ، ۲۸۰ ؛ تعلیقہ بر شفا ، جلد نمبر۲ ، ص ۹۱۱ ، ۹۱۰۔

3- ملاحظہ کریں: اسفار ؛ جلد نمبر ۶ ، ص ۳۳۵ ،۳۳۴ ،۳۰۱ ،۲۷۳ ،۲۷۲ ،۲۶۷ ،۱۸۶۔

4- ملاحظہ کریں:ایضاً ، جلد نمبر۳ ،ص ۳۲۵(الثالث)، ص۳۵۲ ،۳۴۴ ؛ تعلیقہ بر حکمۃ الاشراق ،ص۲۹۴۔

5- ملاحظہ کریں: اسفار ، جلد نمبر۳ ،ص ۳۰۴ ،۳۰۳ اور جلد نمبر ۶ ،ص ۲۷۳۔

اس کے جواب میں کہا جانا چاہیے کہ وجود کے مراتبی نظام کو مد نظر رکھتے ہوئے، اثر کا مبدا وہی اثر ہے بلکہ اس سے برتر ہے؛ یعنی ایک ہی قسم (سنخ) کی حقیقت ہے کہ جب وہ برتر اور کامل تر انداز میں ہو تو اثر کا مبدا ہے اور جب ناقص تر انداز میں ہو تو خود اثر ہے، نہ یہ کہ خود اثر ایک حقیقت ہے اور اس کا مبدا ایک اثر دیگر جو اس سے بالکل جدا اور مباین ہو۔ پس اثر کا مبدا وہی اثر ہے برتر اور کامل تر انداز میں، اور بالعکس، خود اثر بھی وہی مبدا اثر ہے ناقص تر انداز میں؛ نہ یہ کہ یہ دونوں دو مختلف قسم کی متباین اور جدا حقیقتیں ہوں۔ اس بنا پر ماہیت کا برتر وجود بھی انہی آثار ماہیت کا منشاء (اور جائے پیدایش) ہے برتر اور کامل تر انداز میں، نہ یہ کہ ان آثار سے فاقد ہو اور دیگر آثار کا منشاء ہو۔ اسی وجہ سے، ماہیت کا حقیقی اور بالذات وجود ہے، نہ اس کا مجازی اور بالعرض وجود، ہاں البتہ اس کا برتر وجود ہے، نہ اس کا خاص وجود۔

مطلب کو بہتر انداز میں درک کرنے کیلئے، مناسب یہ ہے کہ ہم دو حقیقتوں کو کہ جو ایک دوسرے کی نسبت کامل اور ناقص نہیں ہیں، مثلاً ریاضی اور تیراکی کا ملکہ (مہارت)، کو سامنے رکھیں۔ پھر ان میں سے دونوں کو ان میں سے کسی ایک کے آثار کے ساتھ مقایسہ کرتے ہیں۔ مثلا ریاضی کی جزئی معلومات کہ جو ملکہ ریاضی کے آثار میں سے ہے۔ واضح ہے کہ تیراکی کا ملکہ بالکل اس قسم کی حقیقت سے عاری ہے جو ریاضی کے ملکہ میں اور ریاضی کی جزئی معلومات کی مہارت میں پائی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے ممکن نہیں ہے کہ (تیراکی کی مہارت) ریاضی کی معلومات کو فراہم کر سکے؛ یعنی حتی تیراکی کا ایک ماہر ترین استاد بھی اس بات پر قادر نہیں ہے کہ وہ اپنی اس مہارت کو مد نظر رکھتے ہوئے ریاضی کے چند ایک معمولی سوالات کے جوابات بھی دے سکے لیکن اگر ریاضی کی مہارت کا حامل ہو تو مختلف سوالات کے بآسانی جوابات دے سکتا ہے۔ یہ اختلاف اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ریاضی کی مہارت اور اس علم سے ناشی ہر ایک معلومات کی باہمی نسبت، ایک حقیقت سے کامل اور ناقص کی نسبت ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اثر اور مبدا اثر ہے؛ لیکن تیراکی کی مہارت اور ریاضی کی معلومات کی آپس میں نسبت دو مختلف حقائق کی باہمی نسبت ہے، اور اسی وجہ سے ممکن نہیں ہے کہ وہ اس کا مبدا اقرار پائے۔ پس کہا جا سکتا ہے کہ ریاضی کی تمام تفصیلی اور جزئی معلومات، نہ تفصیلی اور جزئی انداز میں، بلکہ بسیط، غیر متمائز اور برتر انداز میں ایک جگہ یعنی ملکہ و مہارت ریاضی میں پائی جاتی ہیں لیکن تیراکی کی مہارت میں نہیں پائی جاتیں۔ پس اس بنا پر ریاضی کی حقیقتیں، نہ برتر اور غیر متمائز انداز میں تیراکی کی مہارت میں نہیں پائی جاتیں اور نہ ہی خاص اور تفصیلی انداز میں؛ لیکن یہی حقائق ریاضی کی مہارت میں برتر اور غیر متمائز انداز میں اور ریاضی کی جزئی معلومات میں ایک خاص اور مفصل انداز میں پائی جاتیں ہیں۔ اس وجہ سے یہ کہا جانا بالکل صحیح ہو گا کہ ریاضی کی مہارت اور ملکہ ریاضی کی حقیقتوں کا حقیقی اور بالذات وجود ہے، لیکن ان کا برتر جمعی وجود؛ تیراکی کی مہارت اور ملکہ کے برعکس کہ جو نہ انکا برتر جمعی وجود ہے اور نہ انکا خاص اور تفصیلی وجود۔

جو کچھ اب تک بیان ہوا اس کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ صدرالمتالھین سے پہلے کے فلسفیوں کی نگاہ میں ہر ماہیت صرف ایک قسم کے وجود کے ذریعے متحقق ہو سکتی ہے؛ چونکہ ان کے نظریہ کے مطابق ہر ماہیت اپنے وجود خاص کے علاوہ کسی اور وجود کی حامل نہیں ہے۔ پس انسانی ماہیت صرف آدمیوں کے وجود سے موجود ہو گی اور درخت کی ماہیت صرف مختلف انواع کے درختوں کے ذریعے موجود ہو گی۔ لیکن صدر المتالھین کی نگاہ میں، ہر ماہیت ،وجود کی مختلف اقسام کے ذریعے قابل تحقق ہے: اس کے اپنے وجود خاص کے ذریعے بھی اور اس کے علاوہ ہر دیگر اس وجود کے ذریعے کہ جو اس کے خاص وجود سے کامل تر ہو۔ دوسری طرف ہم جانتے ہیں کہ وجود میں "نظریہ مراتب" کی بنیاد پر وجود کی خارجی حقیقت، ایک واحد ذومراتب حقیقت ہے؛ گویا کہ وجودی حقیقتیں ایک دوسرے پر برتری رکھنے والے ایک سلسلے کو تشکیل دیتی ہیں کہ (یہ سلسلہ) ایک جانب سے تو "ہیولی اولی" کہ جس سے ناقص تر کا تصور نہیں کیا جا سکتا تک پہنچتا ہے تو دوسری جانب "واجب بالذات" کہ جس سے کامل تر کا تصور ممکن نہیں، تک جا پہنچتا ہے اور ان کے درمیان دیگر وجودی حقائق

موجود ہوتے ہیں، جیسے جیسے ہم واجب بالذات کے نزدیک جاتے ہیں ان کے کمال اور شدت میں زیادتی پائی جاتی ہے اور جیسے جیسے ہم ہیولیٰ اولای کی جانب پلٹتے جائیں تو ان کے کمال اور شدت میں کمی آتی جاتی ہے۔ اس طرح وجود کے اس مراتبی سلسلے اور کڑیوں میں ہر وجود اپنے سے کم مرتبہ والے وجود سے کامل تر ہوتا ہے۔ اب اس بنا پر یہ کہا جانا چاہیے کہ وجود کے مراتبی سلسلے میں ہر ایسے وجودی حقائق کہ جو ایک خاص مرتبہ سے بھی آگے پائے جاتے ہیں وہ ایک ماہیت کے "برترجمعی" وجود ہیں کہ جو اس مرتبہ سے انتزاع کئے جاتے ہیں۔

اس بنا پر عالم طبیعت کی ہر ماہیت عالم مثال میں ایک برتر وجود کی حامل ہے اور عالم مثال کی ہر ماہیت کیلئے عالم عقول میں ایک برتر وجود موجود ہے اور عالم عقول کی ہر ماہیت عالم الوہی میں ایک برتر وجود کی حامل ہے؛ اس طرح کہ عالم طبیعت کی ہر ماہیت چار قسم کے وجود کی حامل ہے: طبیعی محسوس وجود کہ جو اس کا وہی خاص وجود ہے، مثالی وجود، مجرد عقلی وجود اور الٰہی وجود، کہ جو اس شے کے برترجمعی وجود ہیں؛[1] اور اسی طرح عالم مثال کی ہر ماہیت تین قسم کے وجود کی حامل ہے: وجود مثالی کہ جو اس کا خاص وجود ہے، عقلی مجرد وجود اور الٰہی وجود کہ جو اس کے جمعی برتر وجود ہیں، اور بالآخر عالم عقل کی ہر ماہیت دو قسم کے وجود کی حامل ہے: خاص عقلی وجود اور برتر الٰہی وجود۔ پس وجود کے مراتب میں ہر وجودی حقیقت اپنی ماہیت کیلئے خاص وجود اور ان تمام ماہیتوں کیلئے کہ جن کے خاص وجود ادنیٰ درجہ پر موجود ہیں، جمعی وجود ہے۔ بعبارت دیگر؛ وجود جتنا بھی برتر اور قوی تر ہو گا جامع تر بھی ہو گا، یعنی اس کے ساتھ زیادہ ماہیتیں وجود رکھتی ہوں گی۔ صدرالمتالہین کی تعبیر کے مطابق " **کلما کان الوجود اقوی کان اجمع للمعانی والماہیات** "[2]، جیسا کہ واجب بالذات کے وجود سے، کہ جس سے برتر اور قوی تر وجود قابل تصور نہیں ہے، تمام ماہیات موجود ہیں۔ صدرالمتالہین کے بقول: " **بسیط الحقیقۃ کل الاشیاء** "[3]، اور بالعکس ہر وجود کہ جو جتنا ناقص اور کمزور ہو گا اس میں اتنی ہی جامعیت بھی کم تر پائی جائے گی؛ یعنی اس کے ساتھ اتنی ہی کم ماہیتیں موجود ہوں گی؛ اس طرح کہ ہیولیٰ اولی کے وجود کے ساتھ، کہ جس سے ناقص تر اور کمزور تر قابل فرض نہیں ہے صرف جوہر کی جنسی ماہیت موجود ہے اور (وہ) اس کے علاوہ کچھ نہیں۔[4]

فلسفی حضرات اور خصوصا صدرالمتالہین، اس بات پر اعتقاد رکھتے ہیں کہ وجود جتنا بھی کامل تر ہوتا جاتا ہے تو اس میں بساطت اور وحدت بھی زیادہ پائی جاتی ہے؛ یہاں تک کہ وجود بالذات، کہ جو قابل فرض کامل ترین وجود ہے، بسیط محض (غیر مرکب) ہے اور ہر قسم کی فرض کی جاسکنے والی ترکیب سے خالی ہے، اور اسی طرح واحد محض (بے مثال) ہے کہ جس کی نہ صرف کوئی مثال نہیں ہے بلکہ اس کی مثال یا مانند کا فرض کرنا بھی ممکن نہیں ہے؛ اور بالعکس، وجود جتنا بھی ناقص تر ہوتا جاتا ہے تو اس میں وحدت اور بساطت کم اور ترکیب زیادہ ہوتی جاتی ہے؛ جیسا کہ اس طبیعت کے عالم کی ہر شے غالبا چند قسم کی ترکیبات کی حامل ہوتی ہیں، اور اس کے علاوہ اس کی مانند اور اس کی مثل بے شمار مثالیں قابل فرض اور شاید قابل تحقق بھی ہوں؛ جیسا کہ ایک نوع کے افراد۔ پس کہا جاسکتا ہے کہ، جیسے جیسے وجود کی وحدت اور بساطت زیادہ ہوتی جاتی ہے وہ برتر ہوتا جاتا ہے اور اس کی تعداد بھی زیادہ ہوتی چلی جاتی ہے اور جس قدر ایک وجود میں کثرت اور ترکیب زیادہ ہوتی چلی جاتی ہے وہ ناقص تر ہوتا چلا جاتا ہے اور اس کی تعداد میں بھی کمی آتی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے عموما صدرالمتالھین کا قول ہے: " **کلما کان الوجود ابسط، کان اجمع لما دونہ** "[5] اور اسی طرح واجب الوجود کے بارے میں کہ جو محض بسیط ہے، فرماتے ہیں: "**بسیط الحقیقۃ کل الاشیاء**"

1۔ ملاحظہ کریں: اسفار، جلد نمبر۶، ص ۲۸۶، ۲۸۵۔
2۔ ملاحظہ کریں: ایضاً، جلد نمبر۳، ص ۳۷۳۔
3۔ ملاحظہ کریں: ایضاً، جلد نمبر۲، ص ۳۶۸ اور جلدنمبر۶، ص ۱۱۰۔
4۔ ملاحظہ کریں: شرح اصول الکافی، جلد نمبر۳، ص ۳۹۲۔
5۔ ملاحظہ کریں: اسفار، جلد نمبر ۲، ص ۳۶۸ اور جلد نمبر۶، ص ۱۱۰۔

خلاصہ کلام، صدرالمتالہین کی نگاہ میں، ہر ماہیت صرف اپنے خاص وجود کے ساتھ موجود ہے، اس وقت کہ جب ہم "شرط لا" کو مد نظر رکھیں؛ اور تمام اپنے سے تمام کامل تر وجودوں کے ساتھ موجود ہے، اس صورت میں کہ جب ہم "لابشرط" کو مد نظر رکھیں۔ اور بالعکس، ہر وجود صرف اپنی ماہیت کا وجود ہے، اس صورت میں کہ جب کم تر درجہ پر قرار پانے والی ماہیات "بشرط لا" مد نظر ہوں تو، اور وہ اپنے سے کم تر مرتبہ والی تمام ماہیات کا وجود بھی ہے، اس صورت میں کہ جب یہ ماہیات "لابشرط" مد نظر ہوں۔

حمل حقیقت اور رقیقت

اصالت وجود میں جیسا کہ ہم نے وضاحت سے بیان کیا ہے، جب ہم کہتے ہیں کہ، " ایک ماہیت مثلا انسان موجود ہے" تو اس سے مراد یہ ہے کہ ایک حقیقت اور خارجی وجود، مثلاً علی، موجود ہے کہ جس پر مذکورہ ماہیت صادق آتی ہے؛ یعنی یہ صحیح ہو گا کہ اگر کہا جائے: "علی انسان ہے"۔ اس حقیقت کو "ماہیت کا وجود" کہا جاتا ہے۔ پس ہر ماہیت کا وجود ایک ایسی حقیقت ہے کہ جس پر مذکورہ ماہیت صادق آتی ہو؛ یعنی کسی ایک جملہ کے ضمن میں ہم مذکورہ ماہیت کو اس پر حمل کر سکتے ہوں۔ پس علی انسان کا وجود ہے۔ اور اسی طرح ہم نے وجود کے مراتب میں، ایک ماہیت کیلئے وجود کی اقسام، میں کہا تھا کہ ہر وجود اور حقیقت کہ جو ماہیت کے خاص وجود سے برتر ہے بھی اس ماہیت کا وجود ہے۔ پس ایک حقیقت مثلاً عقل اول ایک ماہیت جیسے انسان کا بھی وجود ہے، چونکہ مذکورہ حقیقت ان واقعیات سے برتر ہے کہ جو انسان کے خاص وجود ہیں۔ ان دو نکات کو مد نظر رکھتے ہوئے ہر ایک ماہیت ہر ایک حقیقت پر کہ جو اس کے خاص وجود سے برتر ہے صادق ہے۔ مختصر انداز میں، ہر ماہیت اپنے برتر وجود پر بھی صادق آتی ہے، پس مثلا ایک جملے کے ضمن میں انسانی ماہیت کو عقل اول پر حمل کیا جا سکتا ہے اور کہا جا سکتا ہے: "عقل اول انسان ہے"۔

اب انسانی ماہیت اپنی ایک ہی جنس و فصل اور ایک ہی حد (تعریف) کے ساتھ، ہو ہو حمل کے تحت، دو حقیقتوں پر حمل ہوئی ہے: جملہ "علی انسان ہے" میں علی کی حقیقت پر، اور جملہ "عقل اول انسان ہے" میں عقل اول کی حقیقت پر۔ آیا یہ دونوں جملے ایک قسم کے حمل کے مصداق ہیں، یا پہلا جملہ ایک خاص قسم کے حمل ہو ہو کا مصداق ہے اور دوسرا جملہ اس حمل کی ایک اور خاص قسم کا؟ بالفاظ دیگر، آیا اسی طرح کہ جس طرح انسان اپنے خاص وجود مثلاً علی پر حمل شایع صناعی ہے، اس کا اپنے برتر وجود مثلاً عقل اول پر بھی حمل، شایع صناعی ہے؟ جواب منفی ہے۔ ماہیت کا اپنے برتر وجود پر حمل ہونا، حمل حقیقت ورقیقت ہے۔ پس ایک ماہیت کے لئے وجود کی اقسام کا اعتقاد اس بات کا مستلزم ہے کہ حمل ہو ہو کے بارے میں بھی ایک اور قسم کے اعتقاد کا حامل ہونا پڑے گا کہ جو حمل اولی اور شایع صناعی کے علاوہ ہے، بنام "حمل حقیقت ورقیقت"۔

جو وضاحت ہم نے ماہیت کے خاص وجود اور برتر وجود اور انکے آپس میں فرق کے بارے میں بیان کی ہیں، اس سے جانا جا سکتا ہے کہ "شایع صناعی" اور "رقیقت وحقیقت" حمل دونوں "ہو ہو" اور "مفہوم کا مصداق" پر حمل کی اقسام میں سے ہیں، اور ان میں کیا فرق ہے۔ ایک جملہ میں اگر بیان کرنا چاہیں تو، حمل شایع میں، محمول اپنے موضوع پر ایجاباً اور سلباً حمل کیا جاتا ہے، جبکہ حمل حقیقت ورقیقت میں محمول صرف ایجاباً اپنے موضوع پر حمل کیا

جاتا ہے۔بعبارت دیگر، حمل شایع میں، موضوع کمالات کے ہونے یانہ ہونے یعنی وجداناًاور فقداناً محمول کامصداق ہے لیکن حمل حقیقت ورقیقت میں صرف وجداناً(ہونے میں) محمول کامصداق ہے۔[1]

مزید وضاحت کیلئے، ایک ذاتی مفہوم مثلاانسانی ماہیت کو ملاحظہ کریں۔ یہ ماہیت بعض کمالات کی بیان گر ہے اور بعض دیگر کمالات کو بیان نہیں کرتی۔ یعنی مذکورہ ماہیت بعض وجودی کمالات کی ذہنی تصویر ہے(ماہیت کے اس پہلو کو ایجابی یاوجدانی حیثیت کانام دیاجاتاہے) اور بعض دوسرے وجودی کمالات کی ذہنی تصویر نہیں ہے(اس پہلو کو سلبی یافقدانی حیثیت کانام دیاجاتاہے)۔ جب اس ماہیت کو شایع ذاتی حمل کے ذریعے زید پر حمل کیاجاتاہے اور کہاجاتاہے "زید انسان ہے"، تو یہ اس معنامیں ہے کہ ایسی حقیقت کہ جس کانام زید ہے، اپنی ذات کی حدتک اور دوسری حقیقتوں سے قطع نظر، ان کمالات کا کہ جس سے انسان حکایت کرتاہے کی حامل ہے اور دوسرے کمالات کہ جن سے انسان حاکی نہیں ہے انکی حامل نہیں ہے۔ پس حمل شایع کی بنیاد پر (ماہیت) انسان ایجاباًاور سلباًزید پر حمل ہوئی ہے اور زید وجداناًاور فقداناًانسان کامصداق ہے۔

عرضی مفاہیم میں بھی اسی طرح ہے۔ مثلاعالم کامفہوم مدنظر رکھیں۔ یہ مفہوم چونکہ عرضی ہے اس لئے زید پر قابل حمل نہیں ہے، لیکن جب ایک زید سے ماوراحقیقت کہ جس کو ہم علم کے نام سے پکارتے ہیں اور اس کو "عرضی مبدا" کہاجاتاہے، جب اس کے ساتھ تصور کیاجائے تو صرف اس مبداکے اعتبار(فرض کرنے) سے، زید عالم ہے۔ لیکن علم کامفہوم بھی انسان کے مفہوم کی مانند بعض کمالات کو بیان کرتاہے اور بعضی دیگر کمالات کو بیان نہیں کرتا؛یعنی ایجابی اور سلبی حیثیت کامالک ہے۔ اس بنیاد پر جب عالم کے عرضی مفہوم کو زید پر شایع عرضی حمل کے ذریعے حمل کیاجاتاہے اور ہم کہتے ہیں "زید عالم ہے" تو اس سے مراد یہ ہے کہ زید ایک ایسے مبداکامالک ہے کہ جو ہر کمال سے فاقد ہے سوائے اس کمال کے کہ جس کو علم کامفہوم بیان کرتا ہے؛یعنی زید مذکورہ مبداکے اعتبار سے صرف عالم ہے اور کچھ نہیں۔ پس عالم کازید پر حمل ہونے میں حمل شایع کامضمون یہ ہے کہ زید اس اعتبار سے علم کی حقیقت کامعروض ہے صرف ایسے کمالات کامالک ہے کہ جس کو عالم کامفہوم بیان کرتاہے اور اس مبداکی بنیاد پر دیگر کمالات کامالک نہیں ہے اور دیگر عرضی مفاہیم مثلاً "قادر" کامصداق نہیں ہے۔یعنی حمل شایع کے اعتبار سے عالم ایجاباًاور سلباًزید پر حمل ہواہے اور زید علم جاننے کے سبب وجداناًاور فقداناًعالم کا مصداق ہے۔

اس کے مقابلے میں جب ہم ذاتی یاعرضی مفہوم کو کسی چیز پر حقیقت اور رقیقت کے اعتبار سے حمل کرتے ہیں تو اس کامطلب یہ ہوتاہے کہ مذکورہ چیز میں وہ کمالات پائے جاتے ہیں جن کی ترجمانی یہ مفہوم کرتاہے لیکن اس کامطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ کمالات کہ جن کی ترجمانی یہ مفہوم نہیں کرتا، وہ اس چیز میں نہیں پائے جاتے۔ یعنی مذکورہ چیز اس مفہوم کااعلی واشرف اور برتر وجود ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس چیز میں ان کمالات کاسرچشمہ ﴿مبدا﴾ پایاجاتاہے، نہ خود وہی محدود کمالات؛یعنی اس حمل میں محمول فقط ایجابا موضوع پر حمل ہوتاہے اور موضوع فقط وجدانا محمول کامصداق ہوتا ہے۔[2]

1۔ ملاحظہ کریں: اسفار، جلد نمبر۶، ص ۱۱۰، تعلیقہ علامہ طباطبائی۔
2۔ ملاحظہ کریں: نہایۃ الحکمۃ، المرحلہ الثالثہ، الفصل الثالث۔

باب نمبر ۵

رابطِ معلول کا وجود

حقیقت یہ ہے کہ اس نظریہ کو گہرائیوں کے ساتھ جاننا مشکل ہے۔ لہذا شروع ہی سے ہر قسم کی غلط فہمی سے بچنے کیلئے یہ بتانا ضروری سمجھتے ہیں کہ "وجود رابط معلول" کے نظریہ سے نہ مختار موجودات کے ارادے واختیار کی نفی لازم آتی ہے اور نہ ہی اس نظریہ کا لازمہ خود موجودات اور ممکنات کا انکار ہے بہ این معنا کہ وہ معدوم ہوں یا اس معنی میں کہ ہر شے واجب بالذات ہو یا اس معنی میں کہ ممکنات صرف واجب الوجود بالذات سے منتزع امور ہوں یا یہ کہ وہ خود واجب بالذات یا اس کے جزء ہوں اور نہ ہی اس نظریہ سے یہ جانا جا سکتا ہے کہ واجب بالذات ممکنات میں حلول پیدا کر لیں یا یہ کہ واجب بالذات روح کے مرتبہ پر ہو اور ممکنات اس کے جسم کی مانند ہوں یا یہ کہ واجب بالذات وہی پورا جہان یعنی تمام ممکنات کا مجموعہ ہے نہ ایک جداگانہ حقیقت یا یہ کہ واجب بالذات صرف ممکنات سے منتزع ایک امر یا شے ہے۔ یہ تمام شقیں تمام اسلامی فلسفیوں کی نظر میں اور خصوصاً صدرالمتالہین، ملا صدرا "صدرالدین شیرازی" کی نگاہ میں عقلاً باطل اور شرعاً کفر ہے۔ نظریہ "وجود رابط معلول" کا حاصل اس کے سوا کچھ نہیں کہ " ہر ممکن بالذات اور معلوم، واجب بالذات کے شئون میں سے ایک شان ہے، اس معنا میں کہ خود کوئی حیثیت نہیں رکھتا سوائے اس کے کہ اس سے حاکی ہے (اور اس کی حکایت کرتا ہے)؛ اور اس کا کوئی مقام نہیں ہے سوائے اس کہ اس آئینہ اور نشانی کی مانند ہے کہ جو اس کی طرف اشارہ کرتی ہے" اور مختصراً، "واجب بالذات اور ممکنات" کی تعبیر مساوی ہے "خدا اور خدا کی نشانیاں" یا "خدا اور خدا کے جلوے" کی تعبیروں سے۔ پس اگر ان مباحث کا قاری اس بات کا گمان کرے کہ یہ نظریہ بیان شدہ شقوں میں سے کسی ایک کی طرف پلٹ رہا ہے تو بغیر کسی شک وشبہ کے وہ اس نظریہ کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا، یا اس سبب سے کہ لکھاری اس کی صحیح انداز میں تشریح نہیں کر سکا اور یا پھر اس وجہ سے کہ قاری اس تشریح کی گہرائیوں کو صحیح انداز میں درک نہیں کر سکا۔ اب ہم اپنی اصل بحث کی طرف پلٹتے ہیں۔

وجود کی اقسام

فلسفہ میں تین قسم کے وجود کو ایک دوسرے سے جدا کیا گیا ہے؛ مستقل وجود، رابطی وجود اور رابط وجود۔

الف: مستقل وجود ایسی حقیقت کو کہتے ہیں کہ جو کسی دوسری شے سے کسی قسم کی وابستگی نہ رکھتی ہو؛ ایسی حقیقت کہ جو مطلقاً غیر مشروط ہے؛ یعنی کسی بھی جہت سے کسی بھی طرح کسی بھی شے سے مشروط نہیں ہے۔ فلسفی انداز بیان میں، ایسی حقیقت ہے کہ جو کسی بھی انداز میں دوسرے (کسی بھی شی) پر قائم نہیں ہے۔ اس قسم کا وجود "واجب بالذات" کے ساتھ مختص ہے۔

ب: رابطی وجود ایسی حقیقت کو کہتے ہیں کہ جو کسی دوسرے سے وابستہ یا اس پر قائم ہو؛ اس طرح کہ جس شے سے وابستہ ہے ممکن نہیں ہے کہ اپنی وابستگی کو اس شے سے کہ جس کے ساتھ وابستہ ہے قطع یا ختم کر لے۔ اس کے ساتھ وابستگی کا رابطہ جیسے ہی ختم ہو گا وجود رابطی بھی ختم ہو جائے گا؛ مثلاً کہ رنگ کا رنگین جسم کے ساتھ رابطہ۔ صدرالمتالہین کے بقول، رابطی

وجود، "وجود فی نفسہ لغیرہ" ہے۔[1] مثلا، رنگ جسم کے لئے "وجود فی نفسہ" ہوتا ہے، یہاں لفظ "فی نفسہ" اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ جسم کا رنگ خود اس جسم کے علاوہ ایک حقیقت ہے، یعنی دو اشیاء اور دو موجودات ہیں اس طرح کہ اگر ہم موجودات اور اشیاء کو گننا چاہیں تو جسم کے علاوہ رنگ کیلئے بھی ایک عدد مختص کرنا پڑے گا۔ اگر مختصر انداز میں بیان کیا جائے تو، "فی نفسہ" کی صفت اپنے موصوف کا خارج میں دوسرے اشیاء سے جدا ہونے اور اس کے نتیجے میں کثرت اور تعدد پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح "لغیرہ" کی صفت بھی رنگ کی وابستگی اور اس حقیقت کا جسم کی حقیقت سے قائم ہونے اور اصطلاحاً، رنگ کا جسم سے ربط (کے مرتبہ پر ہونے کی) طرف اشارہ ہے۔ اگر ہم "فی نفسہ وجود" کو x اور اس سے وابستگی، قیام اور ربط بہ غیر کو r سے ظاہر کریں تو "رابطی وجود" کی علامت کہ جو "فی نفسہ لغیرہ" ہے rx ہو گی۔

ہمیں اس طرف متوجہ رہنا چاہیے کہ حکماء کا اس بات سے کہ ایک شے "رابطی وجود یا فی نفسہ لغیرہ وجود" رکھتی ہے مراد یہ نہیں ہے کہ خارج میں اس کی حقیقت دو حصوں سے مل کر بنی ہے: "فی نفسہ" کا حصہ، کہ جو خود وہ حقیقت ہے، جیسے مثلا خود رنگ ہے، اور "لغیرہ" کا حصہ کہ جو خارج میں فی نفسہ پر عارض ہوا ہے، یابعبارت دیگر خود اس شے کا عارض، مثلا رنگ پر عارض ہوتا ہے اور اس کو دوسری چیز سے مثلا جسم کے ساتھ مرتبط کر دیتا ہے؛ چونکہ اس صورت میں خارج میں خود وہ شے یا وہ چیز اس کا دوسرے سے ربط یا وابستگی، معروض اور عارض ہوں گے، اور اس کے نتیجے میں عارض کے انعدام (ختم ہو جانے سے) صرف اس کا دوسری شے سے ربط اور وابستگی ختم ہو جائے گی اور اس بات کا امکان موجود رہے گا کہ وہ اس معروض شے کے علاوہ بھی مستقل یا اس معروض کے علاوہ کسی اور شے سے وابستہ یا رابطہ میں موجود رہے، جب کہ جیسا پہلے بیان ہو چکا ہے، ایسا مفروضہ "وجود رابطی" (کے مفہوم) سے مناسبت نہیں رکھتا۔ پس حکماء کی نظر میں ایسی حقیقت جو "رابطی وجود" کی صورت میں ہے مثلاً ایک جسم کا رنگ، عالم خارج میں بسیط ہے اور اس میں خود رنگ اور وابستگی اور جسم کے ساتھ قیام موجود نہیں ہے یا بالفاظ دیگر اس میں "وجود فی نفسہ اور وجود لغیرہ" کی ترکیب نہیں پائی جاتی؛ لیکن اس بساطت کے باوجود وہ ایک ایسا موجود ہے کہ جو جسم کے علاوہ بھی ہے اور وابستگی، ربط اور قیام بہ جسم بھی اس کی ذات کا حصہ ہے (گویا کہ وہ خود عیناً وہی ربط اور جسم کے ساتھ وابستگی ہے)۔ صدر المتالہین کے بقول، اس کا "وجود فی نفسہ" وہی اس کا "وجود لغیرہ" ہے نہ اس سے جدا (کوئی الگ حقیقت)۔ اسی وجہ سے ہم ایک شے کے اعراض کو، مثلا ایک شے کے رنگ اور شکل کو، اس سے جدا نہیں کر سکتے اور انکو (عوارض) کسی اور شے کو نہیں دیا جا سکتا۔ پس "عرض" کی حقیقت یہ ہے کہ بساطت کے باوجود، ذہن اس کو دو حیثیتوں "فی نفسہ یا x"، مثلاً ماہیتِ سفیدی، اور حیثیت "لغیرہ یا r"، مثلاً حلول در جوہر یا عروض در جوہر یا جوہر سے وابستگی اور قیام یا جوہر یا عرضیت سے ربط مثلاً مفاہیم، میں تحلیل (تصور) کر سکے۔ ان میں سے پہلے میں وابستگی اور ربط اور دوسرے میں استقلال کی کوئی نشانی نہیں پائی جاتی، پہلے مفہوم کو (کہ جو خود مذکورہ حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے جب اس کو "فی نفسہ" اور کسی دوسرے کے بغیر فرض کیا جائے) اس پر "حمل ہو ہو" کے تحت حمل کیا جاتا ہے: ((یہ حقیقت "سفیدی" ہے)) اور دوسرے مفہوم کو (کہ جو مذکورہ حقیقت کا غیر کے ساتھ رابطہ کی طرف اشارہ کرتا ہے نہ خود اس حقیقت کی جانب) اس پر حمل "ذو ہو" کے تحت حمل کیا جاتا ہے: ((یہ حقیقت جوہر میں حلول کئے ہوئے ہے))، ((یہ حقیقت جوہر پر عارض ہے))، ((یہ حقیقت جوہر پر عارض ہے))، ((یہ حقیقت جوہر سے وابستہ، اس پر قائم اور اس سے مرتبط ہے))۔ اس بنا پر اگرچہ وہ حقیقت کہ جس کی طرف ہم "سفیدی" کے مفہوم سے اشارہ کرتے ہیں وہ

1۔ ملاحظہ کریں: اسفار، جلد نمبر ۱، ص ۸۲-۷۸؛ تعلیقہ بر حکمت الاشراق، ص ۷۴: (و معنی الوجود الرابطی وجود الشیء فی نفسہ ولکن لا لنفسہ، بل لغیرہ)۔

خارج میں بسیط ہے اور اگرچہ "لغیرہ" ہونا اس حقیقت کی ذات میں شامل ہے، جیسا کہ "فی نفسہ" ہونا بھی اس کی ذات میں موجود ہے، لیکن ان تمام باتوں کے باجود، یہ حقیقت اس طرح سے ہے کہ ذہن میں ((ایک وابستہ اور دوسری شے پر قائم ذات)) یا((ایک وابستہ، قائم اور مرتبط شے)) کی مانند منعکس ہوتی ہے۔ بطور کلی، ہر شے کہ جو وجود رابطی رکھتی ہو ان ہی خصوصیات کی حامل ہو گی۔

ج: رابط وجود، وجود رابطی کے مقابلے میں کہ جو فی نفسہ اور لغیرہ حقیقت ہے، ایسی حقیقت ہے کہ جس میں "فی نفسہ" کا پہلو نہیں پایا جاتا اور صرف "لغیرہ" ہے۔ پس رابط وجود کی علامت r ہو گی؛ یعنی رابط وجود کچھ نہیں ہے سوائے ربط، قیام،وابستگی، صدور، حلول،ایجاد اور انکی مانند (دیگر مفاہیم) کے۔ فلسفی حضرات کے نزدیک، حرفی مفاہیم مثلاً وہ مفہوم کہ جو "سے، کی، ہے" وغیرہ جیسے الفاظ سے درک کیا جاتا ہے، کا خارج میں کوئی مصداق موجود نہیں ہے۔ علامہ طباطبائیؒ کی کتابوں میں "وجود فی غیرہ" کی اصطلاح اسی معنا میں استعمال کی گئی ہے۔[1]

معلول وجود سابقہ کے فلسفیوں کی نظر میں

صدرالمتالہین سے قبل کے حکماء کی نظر میں ہر "معلول" اپنی "فاعلی علت" کی نسبت "رابطی وجود" ہے، جیسا کہ ہر عرض اپنے جوہر کی نسبت کہ جو اس کا موضوع ہے رابطی وجود ہے؛ اس فرق کے ساتھ کہ معلول کا اپنی فاعلی علت پر قیام (انحصار) "صدوری"[2] ہے، لیکن عرض کا جوہر پر قیام (انحصار) "حلولی" ہے۔ اس نظریہ کی بنیاد پر معلول کی علامت بھی عرض کی مانند rx ہو گی اس فرق کے ساتھ کہ اس (معلول) میں r جس وابستگی اور قیام بہ غیر پر دلالت کر رہا ہے وہ معلول کا علت کی نسبت "صدوری قیام" ہے یعنی علت کا معلول کو ایجاد کرنا نہ "حلولی قیام" جو عرض کے بارے میں فرض کیا گیا ہے۔[3]

اس نظریہ کے مطابق، معلول خارج میں حقیقت علت سے جدا ایک الگ حقیقت ہے؛ یہ ایسی جدائی ہے کہ جس کے سبب، **اولاً:** حتیٰ ایک فاعلی علت اور اس کے معلول کے خارجی ہونے کی طرف اشارہ بھی، خارجی موجودات کے تکثر اور تعدد کی طرف اشارہ ہے؛ اور **ثانیاً:** ذہن میں معلول کی حقیقت، اس جہت سے کہ "فی نفسہ" ہے اور ایک ایسی شے ہے جو حقیقت علت سے جدا ہے، ماہوی مفہوم کی صورت میں مثلاً انسان، درخت اور سونا وغیرہ، متصور ہو گی، کہ جس میں علت کے ساتھ وابستگی اور ارتباط کی نشانی نہیں پائی جائے گی، اور اس جہت سے کہ "لغیرہ" - یعنی للعلۃ - ہے تو اس کی جانب وابستگی، قیام، غیر سے مربوط ہونے یا صدور اور غیر کے ذریعے ایجاد ہونے جیسے مفاہیم کے ذریعے اشارہ کیا جائے گا، اور ان میں استقلال اور مستقل ہونے کے حوالے سے کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا۔ نتیجتاً ذہن، معلول کی کل حقیقت کو کہ جو دونوں پہلووں "فی نفسہ اور لغیرہ" کو شامل ہے، "ایسی ذات جو علت کے ساتھ وابستہ یا قائم یا ربط رکھتی ہے" یا" ایسی شے کہ جو علت کے ساتھ وابستہ یا قائم یا مرتبط ہے" یا "موجود صادر از علت" کے نام سے یاد کرے گا۔ کہ جس میں لفظ "ذات" یا "شی" یا "موجود" معلول کے " فی نفسہ" والے پہلو کی جانب اشارہ کر رہا ہے کہ جو خارج میں علت کی حقیقت سے جدا ایک امر اور ذہن میں ایک "ماہوی مفہوم" کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ جو وابستگی اور قیام جیسے مفاہیم میں سے نہیں ہے۔ مختصراً، صدرالمتالہین سے پہلے کے اکثر فلسفی

1- ملاحظہ کریں: نہایۃ الحکمت ، المرحلۃ الثانیہ۔
2- صدوری اور حلولی قیام کی توضیح کیلئے دیکھیں : کتاب حاضر باب نمبر ۲
3- ملاحظہ کریں: اسفار ، جلد نمبر ۱ ،ص ۳۲۹،۳۳۰۔

حضرات کے ہاں، معلول کی حقیقت اور اس کا علت کے ساتھ رابطہ اس قسم کا ہے کہ یہ کہنا صحیح ہو گا کہ: معلول، علت سے وابستہ اور علت پر قائم ہے؛ اس کے ساتھ مرتبط ہے؛ اس سے صادر (ایجاد) ہوا ہے؛ اس کی ایجاد کے ذریعے موجود ہے۔

معلول وجود صدر المتالہین کی نظر میں

صدر المتالہین کی نگاہ میں ہر معلول اپنی فاعلی علت کی نسبت "رابطُ وجود" ہے نہ "رابطی وجود"۔[1] پس معلول بنیادی طور پر "فی نفسہ" کے پہلو سے عاری ہے اور حیثیت "لغیرہ" کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں، اس صورت میں معلول کی علامت صرف r ہو گی اور اس کی حقیقت دوسری حقیقت کہ جو "علت" ہے کی نسبت قیام، وابستگی اور ربط کے علاوہ کچھ بھی نہیں۔ معلول کی حقیقت سوائے "صدور از غیر" اور کچھ بھی نہیں ہے۔ اس کی حقیقت صرف وہی علت کی ایجاد اور اس کا کام اور فعالیت ہے، نہ ایسی حقیقت کہ جو علت کی ایجاد اور فعالیت کے نتیجے میں موجود ہو۔[2] اکثر اوقات صدر المتالہین اور ان سے ما قبل کے فلسفی حضرات کے نظریات میں مقایسہ کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ "معلول علت سے وابستگی اور قیام ہے نہ اس پر وابستہ اور قائم؛ علت کے ساتھ ربط ہے نہ مرتبط؛ صدور علت ہے نہ اس سے صادر؛ علت کی ایجاد ہے نہ علت کی ایجاد سے موجود، اور اسی طرح، یہ تمام اشارے صدر المتالہین اور ان سے ما قبل کے فلسفی حضرات کی نگاہ میں معلول کے "فی نفسہ" والے پہلو میں فرق کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔

البتہ ہمیں متوجہ رہنا چاہیے کہ "معلول" کے بارے میں یہ جملے بھی حتی مسامحت اور اغماض (مجمل گوئی) سے خالی نہیں ہیں؛ چونکہ ان جملات کی ادائیگی اور اس طرح کے حکم سے گویا ہم "معلول" کیلئے ایک قسم کی خود مختاری اور استقلال کے قائل ہوئے ہیں جو اس کی نفی "فی نفسہ وجود" کے ساتھ ملاپ اور ہماہنگی نہیں رکھتا۔ پس یہ احکام جہاں تک معلول کے وجود فی نفسہ کی نفی کریں تو ٹھیک ہیں، لیکن اگر یہ خود اس بات کا باعث بن جائیں کہ معلول کو ہم ایک قسم کے فی نفسہ وجود کی شکل میں دیکھنا شروع کر دیں تو یہ صحیح نہیں ہے اور (یہ بات) ایک قسم کی مجمل گوئی کا شکار ہے۔ ہر وہ اسمی اور مستقل مفہوم کہ جس کے ذریعے ہم معلول کی جانب اشارہ کر سکیں، اور وہ اس (معلول) کا بیان گر ہو وہ بھی اسی حکم میں شامل ہے؛ یعنی معلول "بما ھو ھو" اور جیسا کہ ہے مستقل اور خود مختار انداز میں نہ قابل تصور ہے اور نہ حکم پذیر؛[3] یعنی مستقل (خود مختار) انداز میں علم حصولی کے ذریعے قابل درک نہیں ہے۔

دوسری جانب، جانا جا سکتا ہے کہ معلول چونکہ "فی نفسہ" والے پہلو کا حامل نہیں ہے اور صرف "لغیرہ" والے پہلو کا حامل ہے اور صرف "ربط" ہے، اس کا مستقل انداز میں علم حضوری کے ذریعے بھی درک کرنا ممکن نہیں؛ بلکہ جیسے ہی "ربط" کی حقیقت کو پا لیا جائے تو "مربوط الیہ" شے بھی اس کے ساتھ ہی شہود ہو جائے گی؛ یعنی علم حضوری کے ذریعے ربط کی حقیقت کو پا لینے سے مربوط الیہ حقیقت بھی حاصل ہو جائے گی؛ البتہ نہ بما ھی ھی اور اس انداز میں کہ وہ خود بخود ہے؛ بلکہ اس حد تک کہ جہاں تک وہ ربط والا "آئینہ" اس کی جانب اشارہ کرنے کی قدرت و طاقت رکھتا ہو۔ دوسرے الفاظ میں، ربط کے بارے میں علم حضوری کو اس حد تک کہ جہاں تک ربط کی قدرت اور طاقت ہو مربوط الیہ حقیقت کو آشکار کرتا اور قابل شہود بناتا ہے اور اسی کے سایہ میں جہاں تک وہ مربوط الیہ حقیقت کو آشکار کر سکتا ہے وہاں تک خود بھی قابل درک ہے؛ چونکہ ایک جانب تو اس بات میں کوئی شک نہیں کہ جو شے مستقلاً علم

1- ملاحظہ کریں؛ ایضاً، جلد نمبر ۱، ص ۳۳۰۔
2- ملاحظہ کریں؛ ایضاً، جلد نمبر ۲، ص ۳۰۰۔
3- حاشی ہ الکفایہ؛ ص ۲۴۔

حضوری کے ذریعے قابل ادراک ہے وہ مربوط الیہ اور علت ہے نہ ربط اور معلول، چونکہ علم حضوری میں حقیقت خود جیسی ہے ویسی ہی ہے حاضر ہوتی ہے: اگر مستقل (خود مختار) ہو تو مستقل اور مستقل نہ ہو تو مستقل حاضر نہیں ہوتی ہے، اور ہمارے فرض کے مطابق معلول کسی قسم کے استقلال اور خود مختاری کا حامل نہیں ہے، پس یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ خود علم حضوری کے ذریعے مستقل انداز میں قابل درک ہو بلکہ جو چیز مستقل انداز میں قابل درک ہے وہ معلول کا مربوط الیہ ہے جو مستقل وجود ہے۔ لیکن دوسری جانب اس بات میں کوئی شک نہیں کہ مربوط الیہ حقیقت اور علت اس حد کی حامل نہیں ہے، پس علم حضوری کے دوران جو کچھ قابل مشاہدہ ہے وہ درحقیقت مربوط الیہ اور علت ہے، لیکن اس حد کے اندر اندر کہ جہاں تک ربط اور معلول اس بات پر قادر ہو۔ پس ربط اور معلول، مربوط الیہ اور علت کے شہود کے بعد اپنی حد تک درک ہوتا ہے۔ لیکن ہمیں متوجہ رہنا چاہیے کہ یہاں حد سے مراد اس کی سرحد اور اختتام نہیں ہے کہ جو نفی اور عدم کی طرف پلٹتی ہو، کہ محدود کو حد سے الگ جانا جائے، بلکہ یہ وہی اس معلول کا مرتبہ ہے کہ جو خود معلول ہی ہے اور معلول کے علت کے ساتھ مقایسہ کے نتیجے میں اس کے نقص اور ضعف سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے باجود عدم کی سنخ سے نہیں ہے۔ پس مزید بہتر انداز میں یہ کہ، ہر معلول کا علم حضوری کے ذریعے شہود بالکل وہی اس کی علت کا شہود ہے اس کے مرتبے کی حد تک۔ حاج مولا ہادی سبزواری کے مطابق: علت کی حقیقت کے سایہ میں معلول کی حقیقت کا حضوری ادراک، حرفی معنیٰ کا اسمی معنیٰ کے سایہ میں حصولی ادراک کی مانند ہے۔[1]

واضح ہے کہ اگر علت خود ایک اور فاعلی علت کی معلول ہو تو وہ بھی اس کی نسبت اسی حکم کی تابع ہو گی، یعنی اس کیلئے بھی یہی کہنا پڑے گا کہ اس کا شہود بھی درواقع اس کی علت کا شہود ہے اس کے مرتبہ کے مطابق، یہاں تک کہ ہم ایسی علت تک پہنچ جائیں کہ جو کسی اور علت کی معلول نہ ہو کہ وہ وہی مستقل اور خود مختار موجود ہے۔ اس نکتہ کی طرف متوجہ رہتے ہوئے ہم کہ سکتے ہیں کہ ہر معلول کا حضوری ادراک درحقیقت وجود مستقل (خود مختار) کا شہود ہے اس معلول کے مرتبہ (کی حد) تک، یا بغیر وسیلے کے یا وسیلے کے ذریعے؛ یا بالفاظ دیگر، ہر معلول کا حضوری ادراک اس مرتبہ کا شہود ہے کہ جس میں مستقل (خود مختار) وجود بغیر وسیلے یا وسیلے کے ذریعے مشہود ہوتا ہے۔ شاید عرفا کے اس جملے "حق کا اپنی مخلوقات میں تجلی" سے مراد بھی یہی ہو۔ بہرحال، صدرالمتالہین اس کو ((تجلی)) اور ((تشأن)) کی تعبیرات کے ذریعے بیان کرتے ہیں، اور اسی وجہ سے، یہ نظریہ "نظریہ تشأن" کے نام سے مشہور ہے۔[2]

پس بطور خلاصہ، معلول کی حقیقت بماھو ھو، مستقل انداز میں، نہ علم حصولی کے ذریعے اور نہ علم حضوری کے ذریعے قابل درک نہیں ہے، بلکہ ہر قسم کے ادراک میں صرف اس کی علت کے فی نفسہ وجود کے ذریعے قابل ادراک ہے اور اس پر حکم لاگو کیا جاسکتا ہے؛[3] یعنی معلول صرف اس صورت میں کہ جب علت کی شئون میں سے کسی ایک شأن کے مرتبہ پر متصور ہو تو حکم کا حامل اور وصف کا متصف ہو گا۔[4]

نتیجۃً

اولاً: جب ہم ایک معلول مثلاً A کے بارے میں کہتے ہیں ((A موجود ہے))، یا کوئی بھی اور حکم کہ جو A کی ذات کو ثابت کرنے کیلئے ہو، مثلاً ((A حقیقت ہے))، ((A شے ہے)) یہ صرف اس معنا میں ہے کہ A موجود کی علت کی شأن کی حیثیت رکھتا ہے یا حقیقت ہے یا شے ہے بس، اس

1۔ ملاحظہ کریں: اسفار، جلد نمبر ۶، ص ۲۲۱، تعلیقہ سبزواری، اور ص ۲۷۰، تعلیقہ سبزواری۔
2۔ ملاحظہ کریں: ایضاً: جلد نمبر ۲، ص ۳۲۹، ۳۰۰۔
3۔ ملاحظہ کریں: ایضا؛ جلد نمبر ۱، ص ۸۷، ۸۸۔
4۔ ملاحظہ کریں: ایضا؛ جلد نمبر ۲، ص ۳۰۵، ۳۰۰، ۲۹۹۔

کے علاوہ کچھ نہیں؛ یا دوسرے الفاظ میں، A کا موجود ہونا یعنی وہی گویا A کی علت کا موجود ہونا نہ علت کی ذات کی بنا پر، بلکہ علت کی شئون (تجلیوں) میں سے ایک شأن (تجلی) کی بنا پر A کے نام سے،[1] اور علامہ طباطبائی کے بقول: ((وہ (ہستی کی حقیقت اور مستقل وجود کہ جو تمام اشیاء کی علت ہے) خود حقیقت ہے اور جہان اور اجزائے جہان اس کے ساتھ (رابطہ کی وجہ سے) حقیقت کے حامل ہیں، اور اس کے بغیر کچھ بھی نہیں ہیں))؛[2]

ثانیاً: جب ہم A کے بارے میں کہتے ہیں: ((A عالم ہے)) یا کوئی بھی اور حکم جو A کی صفات کو مد نظر رکھتے ہوئے بیان ہو، تو یہ صرف اس معنا میں ہے کہ A علت کے شئون میں ایک شأن کے مقام و مرتبہ پر ہے جو (صفت) علم سے متصف ہے یا کسی اور کمالی صفت، سے بس یہی اس جملے کا معنی ہے نہ کچھ اور؛

ثالثاً: جب ہم A کے بارے میں کہتے ہیں ((A کوئی کام انجام دے رہا ہے، مثلاً، ارادہ کر رہا ہے)) یا کوئی اور حکم جو A کے افعال پر ناظر ہو، تو یہ اس معنا میں ہے کہ A کی علت نے یا مستقل وجود A کے مرتبہ پر ارادہ کر رہا ہے، یعنی A کا ارادہ وہی خود A کی علت یا وجود مستقل کا ارادہ ہے A کے مرتبہ پر، بطور کلی، ہر فاعل کا فعل وہی اس فاعل کی علت کا فعل ہے یا خود وجود مستقل کا فعل ہے اس فاعل کی جگہ اور مرتبہ پر۔ پس معلول علت کی شئون میں سے شأن علت کے مرتبہ پر فاعل ہے، یا بالفاظ دیگر، معلول کے افعال، علت کے شئون میں سے ایک شأن کی افعال سے بڑھ کر کچھ نہیں ہو سکتے۔[3]

درج بالا تینوں مطالب حکمت متعالیہ میں بالترتیب وہی توحید ذاتی، توحید صفاتی اور توحید افعالی کی ابحاث ہیں۔ یہ بات بھی کہنا ضروری ہے کہ معمولا صدر المتالہین کے بعد والے فلسفی حضرات "نظریہ تشأن" کو "علیت" کے مقابلے میں قرار دیتے ہیں۔ مثلا وہ کہتے ہیں کہ صدر المتالہین، گذشتہ کے فلسفیوں کے برعکس نفسانی قوتوں کو نفس کا شئون اور مراتب قرار دیتے ہیں جبکہ گذشتہ فلسفی حضرات ان کو نفس کے معالیل (معلول کی جمع) مانتے تھے۔ واضح ہے کہ ان کے اس تقابل سے مراد یہ نہیں ہے کہ یہ قوتیں معلول نہیں ہیں بلکہ انکی مراد یہ ہے کہ مذکورہ قوتیں نفس کی نسبت وجود رابط ہیں کہ جس کا لازمہ یہ ہے کہ ان قوتوں کیلئے "وجود فی نفسہ" نہ ہو بلکہ یہ نفس کے شئون اور مراتب میں سے ہوں اس طرح کہ انکا فعل خود نفس کا فعل ہے ان کے مرتبہ پر۔

1۔ ملاحظہ کریں: المبداء و المعاد، جلد نمبر ۱ ،ص ۵۲: ((لیس الأثر شی ئاً بحیالیہ ، بل المؤثر ھو الشی ئ و الأثر انما ھو أثر شی ء لا شی ء بنفسہ))۔

2۔ ملاحظہ کریں ؛ مجموعہ مصنفات شہید مرتضی مطہری ، جلد نمبر ۶ ، ص ۹۸۳ ، ۹۸۲ (علامہ طباطبائی کا متن)۔

3۔ ملاحظہ کریں: اسفار ، جلدنمبر ۶ ،ص ۳۸۷ ، ۲۷۴ ، ۲۷۳ ؛ المبداء و المعاد ، جلد نمبر ۱ ، ص ۹۳۔

باب نمبر ٦

حرکت

جیسا کہ اس سے پہلے ہم نے اشارہ کیا، جوہری حرکت حکمت متعالیہ کے ایک بنیادی مسائل میں سے ہے۔ اس وجہ سے اس فصل میں ہم اس کے بارے میں بات کریں گے؛ جوہری حرکت اس معنا میں ہے کہ جوہر، مسافت حرکت ہے۔ پس جوہری حرکت کو سمجھنے کیلئے مسافت حرکت اور اس کا موضوع حرکت سے فرق کو سمجھنا ضروری ہے اور یہ دونوں حرکت کا لازمہ ہیں۔ اس وجہ سے جوہری حرکت سے پہلے ہمیں حرکت اور اس کے لوازم کی تشریح کرنی چاہیے۔ لیکن حرکت کے صحیح ادراک کیلئے "قطعیہ حرکت" کے مفہوم کو جاننے کی ضرورت ہے اور اس کے جاننے کیلئے "زمان" سے مرتبط مختلف امور کو جاننا پڑے گا جو اس بات سے مشروط ہے کہ ہم "زمان" کے بارے میں صحیح تصور رکھتے ہوں کہ جو وہی "سیال امتداد کا پیمانہ" (اندازہ امتداد سیال) ہے۔ پس اس بنا پر بحث کو امتداد اور اس کی تقسیم "پائدار امتداد اور سیال امتداد" کے بارے میں تشریح سے شروع کرتے ہیں۔ البتہ بحث کے آغاز میں یہ بات بھی کہنا ضروری ہے تا کہ مطلب صحیح انداز سے سمجھ میں آجائے کہ ہم اس فصل میں ہر نظریہ کو مشہور نظریہ کے مطابق بیان کریں گے پھر ان میں سے ہر ایک نظریہ کے مطابق اگر صدرالمتالہین کی رائے مخالف ہو تو اسی جگہ پر یا کسی اور جگہ پر مناسبت کے ساتھ اس کو بیان کر دیا جائے گا۔

امتداد

امتداد کی اصلی خاصیت کہ جو اس کی فصل ممیز ہے یہ ہے کہ وہ ذاتاً فرضی انقسام ہے، یعنی عقل خود اس کو مفروض قرار دیتے ہوئے اور اس کے غیر کو نگاہ میں لائے بغیر، اس کے خارج میں تقسیم پذیر ہونے کے فرض کو محال نہیں سمجھتی۔ پس اس بنا پر اس لئے کہ کوئی چیز امتداد کی حامل ہو ضروری نہیں ہے کہ وہ خارج میں بالفعل منقسم ہو اور حتی یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ وہ خارج میں انقسام بالفعل کا امکان بھی رکھتی ہو، بلکہ اس کا انقسام فرضی بھی کافی ہے۔ پس اگر کوئی چیز ایسی ہو کہ عقل خود اس شے کو مد نظر رکھتے ہوئے اور اس کے غیر کو نگاہ میں لائے بغیر اس میں حصہ یا حصوں کے فرض کے ذریعے اس میں اجزاء کو فرض کر سکے (تو وہ)، امتداد ہے۔ اس بنا پر خط، سطح اور حجم امتداد ہیں۔ ہر خط میں مثلاً ایک نقطہ کو فرض کرنے سے اس کے دو فرضی اجزا میں قابل تقسیم ہے، اور اسی طرح ہے سطح اور حجم۔ اسی طرح زمان بھی ایک قسم کا امتداد ہے؛ چونکہ مثلاً ایک "آن" کو تصور کریں یہ دو فرضی اجزا پر قابل تقسیم ہے: ایک جزء کہ جو مفروض آن کی نسبت گذر چکا ہے اور دوسرا جزء جو اس کی نسبت آنے والا ہے۔ امتداد کیلئے ہمیں درج ذیل خصوصیات کی طرف توجہ رکھنی چاہیے:

ا۔ ہر امتداد کے اجزاء فرضی اور بالقوت ہیں نہ حقیقی اور بالفعل؛ چونکہ جب تک حصہ اور انقسام فرضی اور بالقوت ہوں گے تو امتداد کے اصلی اجزاء بھی کہ جو کل جانے جائیں گے فرضی اور بالقوت ہوں گے نہ حقیقی اور بالفعل، اور جیسے ہی اس کے حصہ اور انقسامات حقیقی اور بالفعل ہو جائیں، یا سادہ الفاظ میں، جیسے ہی اصلی امتداد خارج میں حقیقتاً کاٹا جائے، تو یہ امتداد معدوم ہو جائے گا اور اس کی جگہ کم تر یا اس سے چھوٹے امتداد وجود میں آجائیں گے۔ پس اس صورتحال میں اصلی

اور مفروض امتداد سرے سے موجود اور باقی نہیں رہے گا کہ وہ چھوٹے یا کم تر امتداد اس کے اجزاء فرض ہو سکیں؛ یعنی اس صورتحال میں بنیادی طور پر جزء اور کل ہی بے معناہیں۔[1]

۲۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "امتداد کے اجزاء بالقوت ہیں" تو اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ وہ خارج میں مذکورہ امتداد میں موجود نہیں ہیں، بلکہ مراد یہ ہے کہ یہ اجزاء خارج میں امتداد میں ایک دوسرے سے منفصل اور جدا انداز میں نہیں پائے جاتے۔ پس یہاں لفظ "بالقوت"، "بالتفصیل" کے مقابلے میں استعمال ہونے والے لفظ "بالاجمال" کے معنا میں ہے، کہ جس کی طرف ہم نے "مراتب" کی بحث میں اشارہ کیا تھا، نہ اس معنا میں کہ ایسی شے ہو جو ابھی تو موجود نہیں ہے لیکن بعد میں موجود ہو سکتی ہے۔ پس اس بنا پر اس تعبیر کے مطابق جو ہم نے تیسرے باب میں بیان کی، کہا جا سکتا ہے: ہر امتداد اپنے فرضی اجزاء کا جمعی وجود ہے۔ پس اگر a کی مانند کسی امتداد میں o کی طرح کا ایک نقطہ فرض کیا جائے اور اسی طرح اس b,c کے ناموں سے دو اور کم تر امتداد فرض کئے جائیں تو b,c امتداد خارج میں a امتداد کے ضمن میں حقیقتاً موجود ہوں گے لیکن نہ جدا اور ایک دوسرے سے منفصل انداز میں ،یعنی a جمعی وجود ہو گا b,c کا، اور b,c کے خاص وجود اس صورت میں حاصل ہوں گے جب ہم a کو خارج میں حقیقتاً o کے نقطہ سے کاٹیں۔

۳۔ ہر امتداد کے فرضی اجزاء لازمی طور پر (بالضرورت) اصلی امتداد کی نوع میں سے ہیں؛ یعنی چھوٹے اور کم تر امتداد کہ جو تقسیم کے ذریعے حاصل ہوں لازمی طور پر اور بالضرورۃ امتداد ہیں اور بالضرورۃ اصلی امتداد کی نوع میں سے ہیں۔ اگر اصلی امتداد خط ہو، تو وہ بھی خط کے چھوٹے حصے ہوں گے؛ اگر سطح ہو تو وہ بھی سطح کے چھوٹے حصے ہوں گے، اور اگر حجم ہو تو وہ بھی حجم کے چھوٹے حصے ہوں گے اور بالآخر اگر اصلی امتداد زمان ہو تو وہ بھی زمان ہی ہوں گے البتہ اس سے چھوٹے۔[2]

یعنی تقسیم سے حاصل اجزاء بھی ہمیشہ اصلی امتداد کی طرح قابل انقسام ہیں اور ممکن نہیں ہے کہ تقسیم کے بعد ہم ایسے اجزاء تک پہنچ جائیں کہ جو عقلاً انقسام ناپذیر اور اصطلاحاً لایتجزی ہوں۔ مثلاً کبھی بھی ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ ہم خط کی تقسیم کے ذریعے نقطہ یا سطح کی تقسیم کے ذریعے خط تک جا پہنچیں، یا اسی طرح حجم کی تقسیم کرنے سے سطح کو حاصل کر سکیں، یا ((زمان)) کی تقسیم کے نتیجہ میں ((آن)) حاصل ہو جائے، کہ جو زمان کے کٹنے کی جگہ ہے اور زمانی خط کا حامل نہیں ہے۔ مشہور قول کے مطابق؛ ((جزءلایتجزی)) محال ہے۔[3] اس بات کا معنا یہ ہے کہ ہر امتداد بے نہایت حد تک فرضی طور پر قابل انقسام ہے؛ چونکہ فرض یہ ہے کہ تقسیم سے حاصل ہونے والے اجزاء بھی امتداد ہیں اور عقلاً قابل انقسام ہیں اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہے گا۔ مختصر یہ کہ کوئی بھی امتداد اجزاء لایتجزای کی جانب قابل تقسیم نہیں ہے: نہ خط نقاط کی جانب، نہ سطح خطوط کی جانب، نہ حجم سطح کی جانب اور نہ زمان آنات کی جانب۔

۴۔ نقاط، آنات اور آنیات کا ایک دوسرے کے بعد آنا محال ہے؛ یعنی ممکن نہیں ہے کچھ نقاط بغیر فاصلے کے ایک دوسرے کے ساتھ قرار پائیں؛ اس طرح کہ ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے یا ملے ہوئے ہوں۔ اگر متعدد نقاط موجود ہوں تو بالضرورت ہر دو نکتوں کے درمیان مکانی فاصلہ، اگرچہ بہت کم ہی کیوں نہ ہو، پایا جائے گا۔ اسی طرح آنات (جمع آن) کا ایک دوسرے کے ساتھ بغیر زمانی فاصلہ کے قرار پانا محال ہے، اور اسی طرح امور آنی کا ایک دوسرے کے ساتھ قرار پانا بھی محال ہے، امور

1۔ ملاحظہ کریں: اسفار، جلدنمبر۵، ص ۲۶، ۲۵۔
2۔ ملاحظہ کریں: ایضاً، جلد نمبر۴، ص ۲۶۔
3۔ ملاحظہ کریں: الشفاء الطبیعات، جلد نمبر۱، ص ۱۹۷-۱۸۹۔

آنی یعنی ایسی اشیاء جو صرف ایک آن میں موجود ہوتی ہیں۔[1] یہ حکم خط و سطح کو بھی امتداد نہ رکھنے والے پہلو سے کی جانب سے شامل ہے، یعنی کئی خط ایک دوسرے کے ساتھ بغیر فاصلے کے قرار پائیں یا کئی ایک سطح ایک دوسرے کے ساتھ بغیر فاصلے کے قرار پائیں محال ہے۔ پس بطور کلی، لاتیجزی امور کہ جب تک وہ لاتیجزی ہیں کا ایک دوسرے کے بعد قرار پانا محال ہے۔ اس بات کا نتیجہ یہ ہے کہ بالکل اسی طرح کہ جیسے یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک امتداد لاتیجزی اجزاء کی جانب قابل تقسیم ہو، اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ اجزای لاتیجزی کی ترکیب سے ایک امتداد وجود میں آ جائے۔ پس جس طرح یہ محال ہے کہ خط، سطح اور حجم اپنے ہی طرح کے دوسرے خطی، سطحی اور حجمی اجزاء اگرچہ وہ لامتناہی ہی کیوں نہ ہوں پر مشتمل گروہ میں تقسیم ہو سکیں اسی طرح محال ہے کہ خط و سطح و حجم کے مختلف افراد کی ترکیب سے اگرچہ وہ لامتناہی ہی کیوں نہ ہو کوئی خط، سطح یا حجم یا زمانہ کا ایک حصہ وجود میں اس کے۔

اب ہم امتداد کی تقسیم کی جانب بڑھتے ہیں۔

امتداد کی تقسیم پائدار اور سیال کی جانب:

جیسا کہ امتداد ایک جہتی مثلا خط اور زمان، اور دو جہتی مثلا سطح اور تین جہتی مثلا حجم کی طرف تقسیم ہوتی ہے، ایک اور اعتبار سے پائدار مثلاً مکانی امتدادات جو خطوں، سطحوں اور حجموں کو شامل ہیں اور ناپائدار یا سیال جیسے زمان کی جانب تقسیم ہوتی ہے۔

پائدار امتداد یعنی جائز ہے کہ اس کے فرضی اجزء اکٹھے موجود ہوں؛ مثلا اس کاغذ کی سطح، کہ جو دو جہتی امتداد ہے کو فرض کریں۔ ہم اس کے درمیان ایک خط کو فرض کرنے سے اس کو دو فرضی اجزاء میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ واضح ہے کہ یہ دو اجزاء اکٹھے موجود ہوں جیسا کہ ابھی "بالفعل" ایسا ہی ہے۔ پس سطح ایک پائدار امتداد ہے۔ کلی طور "خط و سطح و حجم" سمیت تمام مکانی امتداد پائدار ہیں۔

اس کے مقابلے میں ناپائدار یا سیال امتداد وہ ہے کہ ذاتی طور پر ممکن نہیں ہے کہ اس کے دو فرضی اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ اکٹھے موجود ہوں، بلکہ ضروری ہے کہ ان میں سے ایک معدوم ہو تو دوسرا وجود میں آئے۔ وہ جزء کہ جس کو معدوم ہونا چاہیے اس کو "متقدم" اور دوسرے کو "متاخر" کہا جاتا ہے۔[2] اس قسم کی امتداد کو بہتر انداز میں درک کرنے کیلئے ہم فرض کرتے ہیں کہ T ایک سیال اور ناپائدار امتداد ہے۔ T کے درمیان ایک حصہ کو فرض کرنے کے ساتھ ہم اس کو دو فرضی حصوں یا فرضی ٹکڑوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ تعریف کے مطابق ممکن نہیں ہے کہ یہ دونوں فرضی ٹکڑے یا حصہ ایک ساتھ موجود ہوں۔ پس ہمیں قبول کرنا پڑے گا کہ دوسرا ٹکڑا موجود نہیں ہے اور صرف پہلا حصہ یا ٹکڑا موجود ہے۔ لیکن جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے امتداد کا ہر فرضی جزء بھی اسی امتداد کی نوع میں سے ہو گا۔ پس وہ پہلا حصہ بھی خود ناپائدار یا سیال امتداد ہو گا۔ پھر دوبارہ ہم اس میں ایک فرضی حصہ کے تصور کے ذریعے اس کو مزید دو ٹکڑوں میں تقسیم کرتے ہیں، یعنی گویا دو فرضی چوتھائی حصے۔ پھر ہماری تعریف کے مطابق ممکن نہیں ہے کہ یہ دو چوتھائی حصے اکٹھے موجود ہوں۔ نتیجتاً دوسرا چوتھائی حصہ بھی موجود نہیں ہو گا اور صرف T کا پہلا چوتھائی حصہ موجود ہے۔ لیکن یہ چوتھائی حصہ بھی ایک سیال امتداد ہے اور ماقبل الذکر انداز میں اس کا بھی ایک چوتھائی، T کے آٹھواں حصہ موجود ہو گا اور باقی ماندہ معدوم ہوں گے اور اسی طرح مزید بھی۔ پس پہلے ہم سوچ

1۔ ملاحظہ کریں؛ ایضاً۔
2۔ ملاحظہ کریں؛ اسفار، جلد نمبر ۱، ص ۱۳۹۔

رہے تھے کہ مکمل T موجود ہے لیکن بعد میں ہم نے دیکھا کہ تعریف کے مطابق، اس کا دوسرا حصہ یا ٹکڑا موجود نہیں تھا، پھر ہم متوجہ ہوئے کہ اس کا دوسرا چوتھائی حصہ یعنی T کا تن چوتھائی حصہ بھی موجود نہیں ہے اور پھر اسی طرح ہم نے دیکھا کہ اس کا سات آٹھواں بھی موجود نہیں ہے اور اسی طرح۔ یعنی جتنا بھی T میں زیادہ حصوں کو فرض کرتے جائیں تو اس کا معدوم حصہ زیادہ اور موجود حصہ کم ہوتا چلا جائے گا۔ لیکن اس سے پہلے ہم نے کہا تھا کہ اس طرح کی تقسیم بے نہایت حصوں تک قابل فرض ہے، پس ہم اس سے نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ کل T معدوم ہے اور اس کا کوئی بھی فرضی جزء موجود نہیں ہے۔

آیا یہ اس معنا میں ہے کہ سیال امتداد ایک موہوم شے ہے ؟ نہیں بلکہ یہ اس معنا میں ہے کہ سارے کا سارا سیال امتداد یا کوئی بھی اس کا جزء چاہے جتنا بھی چھوٹا ہو، ((آن)) میں نہیں پایا جاتا، جیسا کہ ممکن نہیں ہے کہ خط کے ایک حصے کو چاہے جتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو ہم نقطہ میں سمیٹ سکیں۔ ہاں صرف اس کی تقسیم کی فرضی جگہ "آن" میں موجود ہے اور "آن" سے مطابقت رکھتی ہے، جیسا کہ خط کے تقسیم کی فرضی یا حقیقی جگہ کہ جو نقطہ ہے، نقطہ سے مطابقت رکھتی ہے۔ پس کل امتداد سیال صرف اپنی زندگی کے پورے زمانے میں پایا جاتا ہے اور اس کے فرضی اجزاء بھی اس کے فرضی اجزاء میں پائے جاتے ہیں، اور ہر لحظے اور آن میں اس "آن" کا صرف ایک فرضی حصہ پایا جاتا ہے کہ جو اس "آن" کے اس فرضی حصے کا غیر ہے کہ جو اس سے پہلے پایا جائے یا بعد میں وجود میں آئے۔

مثال کے طور پر، ایک ایسا قلم فرض کریں کہ جو جیسے ہی کسی ایک صفحہ پر حتی ایک نقطہ کے برابر بھی "آن" کی مانند اپنی جگہ سے حرکت کرتا ہے تو اس کا نقش محو ہو جاتا ہے اور کوئی اس قلم کے ذریعے ایک شفاف صفحہ پر نقطہ A سے نقطہ B کی جانب ایک لکیر کھینچنے میں مصروف ہے اور آپ اس صفحہ کو اس کی دوسری جانب سے مشاہدہ کر رہے ہیں۔ آیا اس مثال میں اس بات کا انکار کیا جاسکتا ہے کہ کوئی لکیر کھینچی گئی ہے؟ نہیں۔ آیا اس لکیر کے کھینچنے کے دوران یا اس کے بعد مفروضہ صفحہ پر کسی خط، لائن یا لکیر کا کوئی نشان مشاہدہ کیا جاسکتا ہے؟ جواب منفی ہے۔ لکیر کھینچنے سے پہلے یا اس کے بعد کوئی چیز قابل مشاہدہ نہیں ہے اور اس عمل کے دوران صرف ایک نقطہ قابل مشاہدہ ہے کہ جو گویا A سے B کی جانب بڑھتا چلا جارہا ہے، لیکن در حقیقت یوں نہیں ہے، ہمیں ہر آن ایک ایسے نقطہ کو ملاحظہ کرتے ہیں کہ جو اس نقطہ کے علاوہ ہے کہ جس کو اس آن سے پہلے یا بعد میں مشاہدہ کیا جاتا ہے، لیکن یہ نقطہ چونکہ ہر جہت سے ایک دوسری کی شبیہ ہیں اور مسلسل ان میں سے ایک نقطہ محو اور دوسرا وجود میں آرہا ہے اس وجہ سے یہ ایک دوسرے سے جدائی ناپذیر ہے اور گویا ایک ہی نقطہ ہے کہ جو A سے B جانب مسلسل بڑھتا چلا جارہا ہے۔ اس مثال میں بھی بغیر کسی شک و شبہ کے ایک خط یا لکیر کھینچی گئی ہے لیکن یہ دوسری لکیروں کی مانند نہیں ہے کہ جس کا سارا وجود ایک ہی دفعہ موجود ہو بلکہ اس کا وجود اس انداز میں ہے کہ ہر آن اس کا ایک فرضی حصہ یا ٹکڑا۔ یعنی ایک نقطہ ۔ موجود ہے۔ زمان بھی اس لکیر کی مانند ہے، صرف اس فرق کے ساتھ کہ زمان کے فرضی اجزاء ممکن نہیں ہے کہ ایک ساتھ موجود ہوں، لیکن مفروض لکیر یا خط کے فرضی اجزاء یوں نہیں ہیں، اور یہ صرف اس خارجی سبب کی وجہ سے ہے کہ جو وہی سیاہی ہے کہ جس کی مدد سے یہ لکیر کھینچی جاتی ہے۔ بہر حال جیسا کہ نہ یہ خود لکیر ایک ہی دفعہ موجود ہے اور نہ حتی اس کا بہت چھوٹا سا حصہ، اور ہم ہر آن صرف اس میں سے ایک نقطہ ۔ حصہ ۔ کو مشاہدہ کرتے ہیں، (اسی طرح) نہ امتداد سیال سارا ایک دفعہ موجود ہے اور نہ ہی حتی اس کا ایک فرضی بہت ہی چھوٹا حصہ، بلکہ ممکن ہی نہیں ہے کہ ایسا ہو، بلکہ ہم بالفعل اس کے ایک فرضی حصہ سے روبرو ہیں۔

زمان

زمان امتداد سیال کا پیمانہ ہے۔ فلسفیوں کے مطابق امتداد کا پیمانہ اور خود امتداد خارج میں ایک ہی شے ہیں اور انکا فرق صرف ابہام اور تعین میں ہے، یعنی امتداد کا پیمانہ خود امتداد ہے جب متعین انداز میں دیکھا جائے۔[1] پس زمان اور امتداد سیال خارج میں ایک ہی حقیقت ہیں، البتہ اس فرق کے ساتھ کہ زمان کا مفہوم اس جہت سے اس حقیقت کہ طرف اشارہ کرتا ہے کہ چونکہ ایسے سیال کا انقسام پذیر ہے کہ جو ممکن ہے ایک خاص تعین سے موجود ہو، لیکن امتدادِ سیال کا مفہوم اس جہت سے اس کی جانب اشارہ کرتا ہے چونکہ وہ ایک سیال انقسام پذیر ہے، اور مفہوم زمان اس حقیقت پر اس لئے قابل حمل ہے چونکہ یہ تعین پذیر ہے اور مفہوم امتداد اس وجہ سے چونکہ اس کا تعین مورد توجہ نہیں ہے۔

اس بنیاد پر وہ احکام جو ہم نے امتداد سیال کے لئے بیان کئے ہیں وہ زمان پر بھی لاگو ہوں گے۔ پس بنابر ایں، کہا جاسکتا ہے کہ زمان ایسا امتداد ہے کہ ممکن نہیں ہے جسکے کوئی بھی دو فرضی اجزاء اکٹھے موجود ہوں، بلکہ ضرور تاًان میں سے ہر ایک کا وجود دوسرے کے عدم سے مشروط ہو گا، اور چونکہ اس کے فرضی اجزاء پھر ایک بے نہایت حد تک قابل انقسام ہیں تو یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ زمان کا کوئی بھی فرضی جزء چاہے جتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو "آن" میں موجود نہیں ہو گا، اور صرف اس کا فرضی ٹکڑا اور کٹنے کا آن کہ جو "آن" ہے، "آن" میں موجود اور "آن" پر لاگو ہو گا؛ بالکل اسی طرح کہ جس طرح ایک خط کا فرضی یا حقیقی ٹکڑا کہ جو نقطہ ہے، نہ تو نقطہ پر منطبق ہے اور نہ اس کے کسی فرضی جزء پر۔ پس زمان ایک "ممتد کل" ہے کہ جو "آن" میں موجود نہیں ہے، بلکہ ہر آن اور ہر آن صرف اس کا ایک فرضی حصہ پایا جاتا ہے (جو) اس فرضی حصہ کے علاوہ ہے جو اس "آن" سے پہلے یا بعد میں پایا جائے۔ مزید بہتر انداز میں، زمان ایک کل ممتد ہے کہ لحظات اور آنات اس کے فرضی حصے ہیں۔

اب ہم آیندہ مسامحتاً، "امتداد سیال" اور "زمان" کو ایک دوسرے کے مترادف کے طور پر استعمال کریں گے۔

اشیاء کی تقسیم بندی

اب کہ جب ہم زمان کی حقیقت اور امتداد سیال سے آگاہ ہو چکے ہیں، تو ہم اشیاء کو اس بنیاد پر کہ وہ زمان سے مربوط ہیں یا نہیں، اور رابطہ میں ہونے کی صورت میں ان کے روابط کے انواع کی بنیاد تقسیم بندی کر سکتے ہیں- اشیاء کی دو اقسام ہیں: زمان سے بالاتر اشیاء اور زمان سے مربوط اشیاء۔

زمان سے بالاتر شے وہ ہے کہ جو نہ تو خود زمان سے مربوط ہے اور نہ "آن" سے کہ جو زمان کا ٹکڑا یا حصہ ہے۔ ایسی شے نہ ماضی میں، نہ حال میں، نہ مستقبل میں، نہ زمانی طور پر ازلی ہے اور نہ زمانی طور پر ابدی، نہ زمانی طور پر حادث ہے اور نہ زمانی طور پر قدیم۔ نہ تو طول عمر کی حامل ہے اور نہ ہی آن کی، نہ زمان سے مربوط اشیاء اس سے زمانی رابطہ رکھتی ہیں، اس معنا میں کہ وہ اشیاء کہ جو ماضی میں موجود تھیں اس کے لئے گذرے ہوئے زمانے میں نہیں ہیں، بلکہ اس کے لئے صرف موجود ہیں۔ اسی طرح وہ اشیاء کہ جو حال یا مستقبل میں موجود ہیں یا ہوں گی اس کے لئے حال یا آیندہ نہیں رکھتیں، بلکہ صرف موجود ہیں۔ فلسفی حضرات "مجرد تام" موجودات، یعنی سلسلہ عقول اور واجب بالذات کو، اسی گروہ میں قرار دیتے ہیں۔

1: ملاحظہ کریں ؛ ایضاً ، جلد نمبر۵ ، ص۱۰۹ ۔

زمان سے مربوط اشیاء خود دو گروہ ہیں: آنی اور زمانی - آنی ایسی شے ہے کہ جو صرف ایک " آن" یعنی زمانی مقطع میں پائی جاتی ہے، نہ زمان کی ایک دراز مدت یا خط میں، اگرچہ بہت کم ہی کیوں نہ ہو - مثلاً ایک سوئی کی نوک کا اپنی حرکت کے راستہ میں ایک مشخص نکتہ کو چھو لینا، یا اس کا اپنی حرکت کے راستہ میں کسی جسم سے ٹکراؤ آنی ہے، چونکہ ان دو اشیاء کی ایک دوسرے سے ملاقات اور انکا یہ ٹکراؤ صرف ایک "آن" میں متحقق ہوا ہے نہ زمان میں۔

آنی کے مقابلے میں زمانی امر ایسی شے ہے کہ جو ضرورتاً زمان کی طول مدت میں، چاہے وہ کتنی ہی کم کیوں نہ ہو، موجود ہے اور اس کا تحقق ایک آن میں منحصر نہیں ہے؛ تمام ان امور کی مانند کہ ہم جن کیلئے طول عمر کو مانتے ہیں۔ اب اس زمانی امر کو دو اقسام میں تصور کیا جا سکتا ہے: ان کا تدریجی انداز یا سیال یا زمان پر لاگو ہونے کا انداز، اور اس کا مستمر یا زمان پر لاگو نہ ہونے کا انداز۔

اگر شے، زمانی، تدریجی اور منطبق بر زمان ہو، جیسا کہ خود زمان ہے، تو ممکن نہیں ہے کہ اس کا کل ایک "آن" میں موجود ہو سکے، بلکہ اس کا کل اس کی کل عمر کے زمان میں موجود ہو گا؛ اس طرح کہ مذکورہ فرضی زمان کے اجزاء میں اس شے کے بھی فرضی اجزاء موجود ہوں گے کہ جو ان زمانی اجزاء کے ساتھ موجود اور معدوم ہوتے جائیں گے، اور ایک "آن" میں صرف اس کا ایک فرضی حصہ موجود ہو گا؛ چونکہ زمان سے منطبق ہونے کا اس کے علاوہ کوئی معنا نہیں ہے۔ فرض کریں اس کاغذ کا کنارہ ایک پیمانے مثلاً A کے ساتھ بغیر کسی کمی و زیادتی کے برابر ہے۔ اس برابری کا معنا اس کے علاوہ نہیں ہے کہ A کے کناروں کے فرضی اجزاء کے مقابلے میں کاغذ کے کناروں کے بھی فرضی اجزاء اس کے مساوی انداز میں موجود ہیں: اس کے جزء اول کے مقابلے میں کاغذ کا بھی جزء اول؛ اس کے دوسرے حصہ کے مقابلے میں کاغذ کا دوسرا حصہ، اور اس کے تیسرے فرضی حصہ کے مقابلے میں کاغذ کے کنارے کا بھی تیسرا فرضی حصہ موجود ہے؛ اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا جاتا ہے۔ یعنی در حقیقت کاغذ کے کنارے کا امتداد، مکمل طور پر پیمانے کے کناروں کے امتداد کے برابر ہے؛ اس طرح کہ مشابہ حصوں کو فرض کرنے کے بعد ان کو فرضی مشابہ اور برابر اجزاء کہ جو ایک مقابلے کا رابطہ رکھتے ہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، یا عام فہم انداز میں، ان کو جزء جزء کر کے ایک دوسرے کے برابر لایا جا سکتا ہے۔ پس ایک شے کا امتداد سے مطابقت پیدا کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ مذکورہ شے بھی بالکل مذکورہ امتداد کے مشابہ امتداد کی حامل ہو، والا انطباق بے معنی اور غیر ممکن ہو گا۔ اسی طرح ایک تدریجی شے کا زمان پر انطباق اس معنا میں ہے کہ یہ شے خود بھی ممتد ہے، اور اس کا امتداد بھی امتداد سیال ہے مثلاً زمان۔ حاصل بحث یہ کہ تدریجی شے بھی مثلاً زمان، ایک کلِ ممتد ہے کہ جو فرضی حصوں کے تصور سے فرضی اجزاء کی طرف قابل انقسام ہے اس طرح کہ ممکن نہیں ہے اس کے کوئی بھی دو فرضی اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ اکٹھے موجود ہوں، بلکہ ضروری ہے کہ پہلا فرضی جزء معدوم ہو تو پھر دوسرا فرضی جزء موجود ہو، اور دوسرا فرضی جزء معدوم ہو گا تو تیسرا فرضی جزء موجود ہو گا اور اسی طرح یہ سلسلہ آگے چلتا جائے گا۔ اور کبھی بھی اس کا کل یا حتی ایک بہت ہی چھوٹا فرضی جزء بھی ایک "آن" میں موجود نہ ہو گا۔ ہاں، ہر آن میں، یعنی اس کی عمر کے مدت زمان کے ہر فرضی حصہ میں، صرف اس کا فرضی حصہ موجود ہے، اور یہ ان فرضی حصوں کے علاوہ ہے کہ جو اس کے پہلے یا بعد کے آنات میں موجود ہیں۔

اس کے مقابلے میں اگر زمانی شے مستمر اور غیر منطبق بر زمان ہو، تو تدریجی کی مانند طول عمر کی تو حامل ہے لیکن اس فرق کے ساتھ کہ اس کا کل اس کی عمر کے مدت زمان کے ہر آن میں موجود ہے۔ ایک غیر علمی سادہ تعبیر کے مطابق، کل مستمر شے مثلاً اس "آن" میں موجود ہے۔ یہ آن اس حکم کے تحت کہ چونکہ زمان، سیال ہے معدوم ہو جاتا ہے لیکن مذکورہ شے معدوم نہیں ہو گی اور بعد میں آنے والے آن میں بھی یہ کل شے موجود ہو گی، اسی طرح وہ آن بھی معدوم ہو جائے گا لیکن مذکورہ شے معدوم نہیں ہو گی اور اسی طرح بعد میں آنے والے آنات میں موجود رہے گی اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہے گا۔

در حقیقت مستمر امور کیلئے زمان کے اجزاء کے مشابہ اور ان پر منطبق اجزاء قابل فرض نہیں ہیں؛یعنی یہ ایک فاقد امتداد سیال شے ہے۔اسی وجہ سے اس کیلئے "کل" کی تعبیر کا استعمال کرنا بھی صحیح نہیں ہے؛ چونکہ بغیر اجزاء کے کل کسی معنا کا حامل نہیں ہے، جیسا کہ بغیر اولاد کے باپ بے معنا ہے۔ پس یوں کہا جانا چاہئے کہ مستمر امر ایسی شے ہے کہ جو امتداد سیال نہیں رکھتی اور اس نگاہ سے بسیط اور نقطہ وار ہے، لیکن اس کے باوجود زمان اور طول عمر کی حامل ہے، اس معنا میں کہ وہ خود اپنی عمر کی مدت زمان کے تمام آنات کے ہر آن میں پائی جاتی ہے: اس آن میں وہی شے پائی جاتی ہے کہ جو ما قبل کے آنات میں پائی جاتی تھی اور بعد میں آنے والے آنات میں بھی پائی جائے گی؛ امر تدریجی کے برعکس کہ جو ممکن نہیں ہے کہ "آن" میں پایا جائے، بلکہ اس کے فرضی حصہ "آن" میں پائیں جاتے ہیں اور بلکہ یہاں تو ہر فرضی حصہ بھی صرف ایک آن میں پایا جاتا ہے اور ممکن نہیں ہے کہ اس کا ایک فرضی حصہ ایک "آن" سے زیادہ میں پایا جائے۔[1]

سیال اور مستمر امر کے مقایسے کیلئے، اس کاغذ کو جو ہمارے سامنے موجود ہے اور اسی طرح اس کے رنگ، شکل اور دوسری اعراض کو، کہ جو تمام زمانی امور ہیں نہ آنی -یعنی وہ طول عمر کی حامل ہیں- کو فرض کرتے ہیں۔ ہم فرض کرتے ہیں کہ مذکورہ امور تدریجی زمانی شے ہوں۔ گذشتہ تشریحات کی روشنی میں، اس فرض کا معنا یہ ہو گا کہ مثلاً اس کاغذ کا رنگ کہ جس کو ہم اس آن میں اور ابھی دیکھ رہے ہیں اس رنگ کے علاوہ ہے جس کو ہم نے ایک آن قبل دیکھا ہے اور اسی طرح اس رنگ سے بھی جدا ہے کہ جس کو ہم ایک آن بعد دیکھیں گے؛ یعنی ہم ہر آن اور ہر آن ایک نئے رنگ کو دیکھ رہیں ہیں۔ بالفاظ دیگر گذشتہ رنگ معدوم اور زائل ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ ایک اور رنگ موجود اور حادث ہو جاتا ہے، اور یہ زوال اور حدوث آن بہ آن اور آن بہ آن جاری رہتا ہے، لیکن نہ اس انداز میں کہ زائل ہونے والا گذشتہ رنگ اور حادث ہونے والا نیا رنگ ہو کہ جو اُس کے بعد اس کی جگہ پر قرار پاتا ہو اور ایک دوسرے سے جدا ہوں کہ جس کا لازمہ یہ ہو گا کہ ہم ایک دوسرے کے بعد قرار پانے والے آنات میں، ایک دوسرے کے بعد آنے والے متکثر در آنات رنگوں کے حامل ہوں، بلکہ سادہ الفاظ میں یوں کہا جائے گا کہ، وہ ایک دوسرے کے ساتھ پیوستہ اور متصل ہیں؛ اس طرح کہ گویا خارج میں ایک پیوستہ حقیقت کے علاوہ کچھ اور موجود نہیں ہے؛ ہاں البتہ ایسی حقیقت کہ جو ساری کی ساری یا کل حقیقت ایک ہی زمان کے کسی ایک آن میں موجود اور نظر آنے والی نہیں ہے، بلکہ یہ کل حقیقت صرف اپنی عمر کی پوری مدت ہی میں موجود ہے: مذکورہ زمان کے پہلے حصہ میں اس کا پہلا حصہ؛ اور اس کے دوسرے حصہ میں اس کا دوسرا حصہ موجود ہے، اور اسی طرح مذکورہ زمان کے ایک چوتھائی حصہ میں اس کا ایک چوتھائی حصہ موجود ہے جو اُس چوتھائی حصہ کے علاوہ ہے کہ جو دوسرے چوتھائی زمان میں موجود ہے، اور اسی طرح یہ سلسلہ جاری ہے۔ اور بالآخر ہر آن میں، کہ جو زمان کا ایک فرضی حصہ ہے، صرف اس کا ایک فرضی حصہ موجود ہے جو اس فرضی حصہ کے علاوہ ہے کہ جو دوسرے آن میں موجود ہے۔ پس وہ رنگ کہ جو ہم ایک خاص فرضی حصہ میں مشاہدہ کرتے ہیں اور اس ممتد سیال رنگ کا ایک خاص فرضی حصہ ہے۔ اس بنا پر ممکن نہیں ہے کہ کاغذ کے کل رنگ کو ایک "آن" میں دیکھا جائے؛ بلکہ اس کا کل صرف اس کی عمر کی کل مدت زمان ہی میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اسی طرح خود کاغذ اور اس کی دیگر خصوصیات بھی مثلاً اس کی شکل اور اس کا حجم وغیرہ، تدریجی ہونے کی صورت میں اسی طرح ہیں۔ البتہ ضروری نہیں ہے کہ ہم اس رنگ، شکل، یا خود کاغذ کے حجم کے تغییر کو محسوس کریں، کیونکہ ممکن ہے کہ اس کا قبلی زائل ہونے والا رنگ اس کے ابھی موجود رنگ کے بالکل مساوی ہو اور اسی وجہ سے ایک نظر آئے اور اسی طرح ہے خود کاغذ اس کی شکل اس کا حجم وغیرہ اور اس

1۔ دیکھیں؛ ایضاً، جلد نمبر ۳، ص ۱۶۸، ۱۶۷۔

کی دوسری خصوصیات کے بارے میں بھی یہی بات قابل صدق ہے؛ بالکل اس فلم کی مانند کہ جس کے چند ایک سین اور تصویریں ایک دوسرے کے ساتھ شباہت رکھنے کی وجہ سے بالکل ایک ہی نظر آئے۔

اب ہم فرض کرتے ہیں کہ کاغذ اس کا رنگ اس کی شکل اس کا حجم اور دیگر اعراض مستمر ہوں نہ تدریجی۔ اس فرض کا معنا یہ ہو گا کہ جب تک یہ کاغذ موجود ہے تو ہم ہر آن خود اسی رنگ کو دیکھ رہے کہ جس کو اس سے پہلے دیکھ رہے تھے اور اس کے بعد بھی دیکھتے رہیں گے، اور یہ بات اسی طرح ہے خود اس کاغذ کے بارے میں بھی، اس کی شکل اور حجم اور اس کی دیگر اعراض کے بارے میں بھی؛ یعنی کوئی بھی شی سوائے اجزائے فرضی اور آنات زمان کے، تغییر پانے کی حالت میں نہیں ہے۔ پس مذکورہ امور میں کوئی بھی سیال امتداد نہیں رکھتا۔ بلکہ سب اس جہت سے بسیط اور نقطہ وار ہیں اور صرف انکا زمان ہے کہ جو سیال ممتد ہے اس طرح کہ گویا مذکورہ کاغذ اور اس کی اعراض ثابت ہیں اور صرف انکا زمانی ظرف تبدیل ہو رہا ہے؛ اس طرح کہ گویا ایک آن معدوم ہو جاتا ہے اور دوسرا آن موجود ہو جاتا ہے، اور معدوم آن کی جگہ مذکورہ امور کا ظرف قرار پاتا ہے۔

اصولا عرفی طور پر زمان کا تصور مستمر امر کے علاوہ کوئی اور نہیں ہے۔ عرفی نگاہ میں جب ہم کہتے ہیں A زمان اور طول عمر کا حامل ہے تو یہ اس معنا میں ہے کہ A اپنی پوری عمر کے تمام آنات میں موجود ہے، اس طرح کہ آنات ایک دوسرے کے بعد معدوم ہوتے رہتے ہیں لیکن A ان کے ساتھ معدوم نہیں ہوتا، بلکہ ایک آن سے دوسرے آن کی جانب منتقل ہوتا ہے، بالکل اس رکی ہوئی سوئی کی نوک کی مانند کہ جو ایک متحرک پیمانہ کے کنارے سے متصل ہوتی ہے اور اس پیمانہ کی حرکت کے ذریعے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ کی جانب منتقل ہوتی ہے۔ لیکن ہم دیکھیں گے کہ صدرالمتالھین کے حرکت جوہری سے متعلق بعض استدلال ثابت کریں گے کہ زمانی امر سوائے تدریجی اور سیال انداز کے قابل تحقق نہیں ہے، اور اس بنا پر، اس کا ایک مستمر امر اور انطباق ناپذیر امر کی صورت میں زمان پر صادق آنا صحیح نہیں ہے۔

تغییر کی اقسام

تغییر بھی زمان سے مربوط ایک امر ہے اور اسی وجہ سے پہلے بیان کی گئی تقسیم کی رو سے دو قسم پر مبنی ہے: آنی تغییر اور زمانی تغییر یا حرکت کہ جس کو بالضرورۃ ہمیں زمان کے ساتھ منطبق تصور کرنا پڑے گا۔

آنی تغییر ایسی تغییر ہے کہ جو ایک آن، یعنی زمان کے ایک حصہ میں موجود ہے، زمانی تغییر یا حرکت کے برعکس کہ اس کے باوجود کہ یہ ایک تغییر ہے، زمان کی ایک طولانی مدت - اگرچہ بہت کم ہی کیوں نہ ہو - میں موجود ہوتی ہے۔ گذشتہ فلسفیوں کے مطابق، آنی تغییرات میں مشہور ترین تغییر جواہر کی تغییر ہے کہ جس کو ((کون وفساد)) کہاجاتا ہے جو کیمیائی اثرات اور انکے عکس العمل کے نتیجہ میں واقع ہوتی ہے؛ مثلا ان کی نگاہ میں ہائیڈروجن کے ایٹم کا ہیلیوم کے ایٹم میں تبدیل ہو جانا آنی تغییر ہے، بہ این معنا کہ ہائیڈروجنی خواص والی صورت ایک ہی آن میں مادے سے ختم ہو جاتی ہے، اور ہیلویم کے خواص والی صورت اس مادہ پر حادث ہو جاتی ہے۔ ریاضی کے انداز بیان میں، آنی تغییر کی زمانی مدت صفر ہے، زمانی تغییر یا حرکت کے برعکس کہ جس کی مدت زمان صفر نہیں ہوتی اگرچہ ممکن ہے کہ اس حد تک چھوٹا ہو کہ اصطلاحا ایک اپسلین سے زیادہ نہ ہو۔

زمانی تغییر، یابعبارت دیگر ایسی تغییر کہ جو ایک مدت زمان کے گزرنے سے وجود میں آتی ہے کو اگر ہم زمان پر منطبق ہونے کی نگاہ سے فرض کریں تو "تغییر تدریجی" یا "حرکت قطعیہ" کہاجاتاہے۔ تغییر تدریجی یا حرکت قطعیہ ایک تغییر ہے لیکن چونکہ زمان سے منطبق ہوتی ہے، تو زمان کی مانند خود بھی سیال امتداد کی حامل ہے اور اس کے نتیجہ میں ممکن نہیں ہے کہ اس کا کل ایک آن میں موجود ہو، بلکہ اس کا کل صرف حرکت کی کل مدت زمان ہی میں موجود ہو گا؛ اس طرح کہ مذکورہ زمان کے فرضی اجزاء کے مقابلے میں مذکورہ حرکت کے بھی فرضی اجزاء موجود ہوں گے کہ جو اپنے مقابلے میں موجود زمان کے فرضی اجزاء کے ساتھ موجود اور معدوم ہوتے رہیں گے؛ یعنی اس کا پہلا حصہ زمان کے پہلے حصہ کے ساتھ اور اس کا دوسرا حصہ صرف اس کے دوسرے حصہ کے ساتھ ہی موجود ہو گا۔ اور اسی طرح اس کا پہلا چوتھائی حصہ بھی صرف مذکورہ زمان کے پہلے چوتھائی حصہ کے ساتھ ہی موجود ہو گا اور اس کا دوسرا چوتھائی حصہ بھی صرف اس زمان کے دوسرے چوتھائی حصہ کے ساتھ موجود ہو گا، اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہے گا۔ اور ایک "آن" میں صرف اس کا فرضی حصہ موجود ہو گا، اس معنا میں کہ اگر زمان اور اس پر منطبق حرکت ایک حد پر جا کر رک جائے، تو اس حرکت کا حاصل شدہ حصہ اس زمان کے حاصل شدہ حصہ کے ساتھ منطبق ہو گا۔ مختصر انداز میں "قطعیہ حرکت" بھی ایک ممتد کل ہے کہ جس میں مقاطع اور حصوں کے فرض کے ذریعے، فرضی قابل انقسام اجزاء کا تصور کیا جاسکتا ہے؛ اس طرح کہ ان میں سے دو فرضی جزء ممکن نہیں ہیں کہ ایک ساتھ موجود ہوں بلکہ لازم ہے کہ ان کا پہلا فرضی جزء معدوم ہو تا کہ دوسرا فرضی جزء موجود ہو سکے اور اسی طرح اس کا دوسرا فرضی جزء معدوم ہو تا کہ اس کا تیسرا فرضی جزء موجود ہو سکے اور اسی طرح؛ کبھی بھی اس کا کل یا حتی اس کا بہت چھوٹا فرضی جزء بھی ایک " آن " میں موجود نہیں ہے، جی ہاں، ہر آن میں صرف اس کا فرضی حصہ موجود ہے جو اس کے ما قبل یا مابعد کے آنات میں موجود فرضی حصوں سے علاوہ ہے۔

امتداد سے متعلق تشریحات کی روشنی میں جانا جاسکتا ہے کہ کوئی حرکت بھی تغییرات آنی یا سکون کی طرف نہیں پلٹائی جاسکتی، بلکہ کلی طور پر کوئی تدریج آن کی جانب نہیں پلٹائی جاسکتی: نہ انقسام اور تدریج کے حصہ بخرے کرنے سے آن حاصل ہو سکتی ہے، اور نہ ہی آنات کی ترکیب یا ان کے سلسلہ وار اکٹھ کے ذریعے کوئی تدریج وجود میں آسکتی ہے۔ اس بنا پر جیسا کہ خط کی فرضی تقسیم کے ذریعے نقطہ یا زمان کی فرضی تقسیم کے ذریعے آن تک نہیں پہنچا جاسکتا- اگرچہ یہ تقسیم جاری رہے اور کسی خاص نکتہ تک نہ پہنچ سکے - اسی طرح ایک تدریجی شی کی فرضی تقسیم کے ذریعے آنی شی اور قطعیہ حرکت کی فرضی تقسیم کے ذریعے آنی تغییرات یا سکون تک نہیں پہنچا جاسکتا۔ پس نہ تدریجی شی اشیائے آنی کی جانب قابل تقسیم ہے اور نہ ہی حرکت، تغییرات آنی یا سکونات کی جانب قابل تقسیم ہے۔ اسی طرح جیسا کہ خط کے نقاط کی ترکیب کے ذریعے آنات حاصل نہیں کئے جاسکتے، اشیائے آنی کی ترکیب کے ذریعے تدریجی شی اور آنی تغییرات کی ترکیب یا سکونات کی ترکیب یا تغییرات آنی اور سکونات کی ترکیب کے ذریعے حرکت حاصل نہیں ہو پاتی۔ تدریجی شی آنی تغییر کے علاوہ ایک حقیقت ہے اور اس کی جانب پلٹائی نہیں جاسکتی۔ اسی طرح حرکت ایک حقیقت ہے جو آنی تغییر اور سکون کے علاوہ ہے اور انکو ان میں سمویا نہیں جاسکتا۔ حرکت ایک تغییر ہے لیکن طولانی اور ممتد تغییر نہ بعض آنی تغییرات کا مجموعہ یا بعض آنی تغییرات اور خالی سکون کا مجموعہ۔

فلسفی حضرات نے حرکت کی ایک اور قسم بھی پیش کی ہے، اس تقسیم میں حرکت انہی مستمر امور کی مانند ہے، اگرچہ زمانی ہے لیکن زمان پر منطبق نہیں ہے اور اس کو "توسطی حرکت" کا نام دیا گیا ہے۔ لیکن اس مقام پر صدر المتالھین کے بیانات سے یہ بات اخذ کی جاسکتی ہے وہ ایسی زمانی (شی) کہ جو زمان پر منطبق نہ ہو، کو قبول نہیں کرتے اور یہ بات مستمر امر اور اسی طرح حرکت توسطی کے انکار پر منتج ہوتی ہے۔ ہم اس کی توضیح کو بیان کرنے سے صرف نظر کرتے ہوئے ضروریات حرکت کی جانب بڑھتے ہیں، اور اپنی بحث کو قطعی حرکت کی بنیاد پر آگے بڑھاتے ہیں۔

ضروریات حرکت یہ ہیں: زمان، مبداء، منتہا، فاعل، موضوع، اور مسافت۔ ضروریات حرکت سے مراد وہ امور ہیں کہ جو کسی بھی حرکت کے وجود میں آنے کیلئے ضروری ہیں۔ ہر حرکت بالضرورۃ زمانی امر ہے نہ آنی؛ کسی ایک مبداء سے غایت یا منتہا (مقصد) کی جانب ہے؛ ایک فاعل کی حامل ہے کہ جو اسے ایجاد کرے؛ ایک موضوع کی حامل ہے کہ جو حرکت کے وصف کو قبول کرتا ہے؛ اور کسی مسافت (راہ) میں ہے۔[1]

زمان حرکت

زمان کی حقیقت کے بارے میں کافی بحث کر چکے ہیں، یہاں ہمیں زمان کا حرکت کے ساتھ رابطہ یا اصطلاحاً حرکت میں زمان کے کردار پر بات کرنی ہے۔ ہم نے کہا ہے کہ صدرالمتالہین کے نظریہ کے مطابق حرکت کی "قطعی" تصویر صحیح ہے نہ اس کا "توسطی" تصور۔ اس بنا پر حرکت خود بخود اور فی نفسہ سیال امتداد ہے۔ دوسری جانب تعریف کے مطابق زمان بھی سیال امتداد کا پیمانہ ہے اور ایک طرح سے خود سیال امتداد ہے۔ آیا یہ اس معنا میں ہے کہ خارج میں ہر حرکت میں دو سیال امتداد پائے جاتے ہیں: خود حرکت کا سیال امتداد اور دوسرا زمانِ حرکت کی صورت میں سیال امتداد؟ نہیں۔ خارج میں حرکت کے سیال امتداد کے علاوہ کہ جو وہ خود حرکت ہی ہے، کوئی اور سیال امتداد نہیں پایا جاتا؛ لیکن اسی امتداد سے ایک اور نگاہ، اعتبار یا فرض کے مطابق زمان کا مفہوم بھی اخذ کیا جاتا ہے۔ پس اگرچہ ذہن میں حرکت کا مفہوم امتداد حرکت کے مفہوم کے علاوہ ہے اور یہ دونوں زمان کے مفہوم کے علاوہ ہیں، خارج میں ہر حرکت کا زمان حرکت کے امتداد کے عین مطابق ہے یعنی وہی ہے، اور یہ دونوں حرکت کے عین مطابق ہیں یعنی دونوں حرکت ہی ہیں؛ یعنی ایک خارجی حقیقت ہے کہ جس پر ایک اعتبار سے حرکت اور سیلان کا مفہوم، اور دوسرے اعتبار اور فرض سے امتداد کا مفہوم اور ایک اور فرض کے مطابق زمان کا مفہوم صادق آتا ہے۔ اس بنا پر ایسا نہیں ہے کہ خارج میں حرکت کے مفہوم کے مد مقابل ایک حقیقت پائی جاتی ہو اور امتداد کے مفہوم کے مقابلے میں ایک اور حقیقت پائی جاتی ہو کہ جو حرکت پر عارض ہو اور ایک تیسری حقیقت زمان کے مفہوم کے مقابلے میں پائی جاتی ہو کہ جو امتداد پر عارض ہو۔[2]

در حقیقت سیال امتداد اور زمان کی حرکت سے نسبت بالکل وہی پایدار امتداد اور اس کی مقدار کی جسم کے ساتھ نسبت کی مانند ہے۔[3] جیسا کہ ہر جسم بذاتہ پایدار امتداد اور اسی کے تحت ایک خاص مقدار کا حامل ہے، اسی طرح ہر حرکت بذاتہ سیال امتداد ہے اور اسی کے تحت ایک خاص زمان کی حامل ہے۔ جس طرح ہر جسم کا پایدار امتداد اور اس کی مقدار اس جسم کے ساتھ مختص ہے اور ممکن نہیں کہ کوئی جسم اپنے وجود سے باہر امتداد کا حامل اور اپنے جسم سے الگ کسی اور مقدار سے متعلق ہو، اسی طرح ہر حرکت کی سیال امتداد اور اس کا زمان بھی اس سے مختص ہوتا ہے اور ممکن نہیں ہے کہ کوئی حرکت اپنے مختص سیال امتداد یا زمان سے باہر خود مختار یا کسی اور زمان کی حامل ہو۔ پھر اسی طرح جیسا کہ اجسام کی تعداد کے مطابق پایدار امتداد اور مقادیر موجود ہیں اسی طرح حرکات کی تعداد کے مطابق سیال امتداد اور زمان موجود ہیں۔ پس اس طرح نہیں ہے کہ ہمارے پاس ایک ہی ازلی ابدی زمان موجود ہو جو ان تمام حرکات سے خارج اور ان تمام کو شامل ہو؛ گویا کہ حرکت اس زمانے سے مطابقت رکھنے کے باعث زمانی ہو نہ اس اعتبار سے کہ وہ خود فی ذاتہ زمانی امتداد کی حامل ہے۔

1- دیکھیں: ایضاً، جلد نمبر ۳، ص ۷۵۔
2- دیکھیں: ایضاً، ص ۲۰۰۔
3- دیکھیں: ایضاً، ص ۱۰۹۔

اس آخری نتیجے کو مد نظر رکھتے ہوئے، اس ازلی ابدی زمان کے بارے میں کیا کہا جائے گا کہ جو ایک مشترک زمان ہے جو حرکت سے خارج ہے اور حرکت کو اس سے مطابقت دی جاتی ہے، اور اسی مطابقت کے باعث ہم خود حرکت کیلئے بھی ایک مختص سیال امتداد اور ایک خاص زمان کو تصور کرتے ہیں؟ آیا دو قسم کے زمان موجود ہیں: ایک یہی ازلی ابدی مشترک زمان، کہ جس سے تمام حرکات مطابقت رکھتی ہیں، اور دوسرا ہر حرکت کا خاص ذاتی زمان، اس طرح کہ دوسرا حرکت کے سیال امتداد کا پیمانہ ہے، لیکن پہلا کسی بھی حرکت کے سیال امتداد کا پیمانہ نہیں ہے بلکہ ایک الگ حقیقت ہے؟ اس کا جواب نفی میں ہے۔ ماقبل الذکر مشترک زمان بھی ایک حرکت کی سیال امتداد کا پیمانہ ہے اور اس سے مختص ہے، مثلاً زمین کی وضعی حرکت کے سیال امتداد کا پیمانہ یا قدما کے نزدیک فلک کی وضعی حرکت کے سیال امتداد کا اندازہ ہے۔ اور ممکن نہیں ہے کہ یہ کسی اور حرکت سے متعلق ہو۔ ہاں صرف اس کا مابقیہ تمام حرکتوں کے خاص زمانوں سے فرق یہ ہے کہ چونکہ یہ ایک ایسی حرکت کے امتداد کا پیمانہ ہے کہ جو تمام لوگوں کیلئے محسوس ہے اور سب اس سے مانوس ہیں، اور اس کے حصوں کو، مثلاً ایک دن رات کے طول کو مابقیہ حرکات کے زمان کو جاننے کیلئے پیمانہ قرار دیتے ہیں۔ پس اس کا مشترک ہونا اس کے معیار اور پیمانہ ہونے کی وجہ سے ہے کہ جو تمام حرکات کے زمانوں کو جاننے کیلئے استعمال ہوتا ہے، نہ اس اعتبار سے کہ تمام حرکات اس پر منطبق ہونے کی وجہ سے زمانی ہوتی ہیں؛ کیونکہ مذکورہ زمانے پر حرکات کا انطباق ان کے زمان کا مذکورہ زمان کے فرضی اجزاء سے مطابقت رکھنے کے معنی میں ہے، جیسا کہ ایک جسم کا ایک پیمانہ سے مطابقت رکھنا اس معنا میں ہے کہ اس جسم کا امتداد اس پیمانہ کے امتداد کے مطابق ہے، نہ اس معنا میں کہ جسم پیمانہ سے مطابقت رکھنے کے باعث ممتد ہے۔

حرکت کا مبدا اور منتہا

اس بات سے کہ ہر حرکت مبداء اور منتہا کی حامل ہے یہ مراد نہیں ہے کہ بالضرورۃ ہر حرکت منقطع الاول اور منقطع الآخر (اول اور آخر سے بریدہ اور کٹی ہوئی ہو) ہے اور ازلی و ابدی حرکت ممکن نہیں ہے؛ بلکہ مقصود یہ ہے کہ ہر حرکت ایک خاص جہت کی حامل ہے؛ کسی ایک طرف سے دوسری طرف ہے۔ یعنی اگر علمی انداز میں بیان کرنا چاہیں تو یوں ہو گا کہ، ہر حرکت قوت سے فعلیت کی طرف ہے یعنی موضوع حرکت یا متحرک کہ جو کسی ایک امر یا شی کے بارے میں بالقوت ہے اپنی حرکت کے ساتھ تدریجاً بالفعل ہو جائے گا۔ مثلاً ایک جسم کہ جو بالقوت سفید ہے حرکت کے ذریعے تدریجاً سفید ہو جائے گا اور اس کا برعکس ممکن نہیں ہے، یعنی ممکن نہیں ہے کہ ایک جسم کہ جو بالفعل سفید ہے تدریجی حرکت کے ذریعے اسی شخص، خاص سفیدی کی نسبت بالقوت ہو جائے۔ اسی وجہ سے حرکت کو " شی کا قوت سے فعلیت کی طرف تدریجی خروج " کے الفاظ میں بھی تعریف کی گئ ہے۔

فاعل حرکت

حرکت کے فاعل یا محرک سے مراد، حرکت کو ایجاد کرنے والا یا حرکت دینے والا ہے۔ فاعل حرکت کے بارے میں ہمیں جس نکتہ کی طرف متوجہ رہنا ہو گا وہ یہ ہے کہ حرکت ایک قسم کی صفت ہے اور اسی بنا پر اس کی ایجاد یا پیدائش، صفات کی ایجاد اور پیدائش کی مانند ہے۔ صفت کی ایجاد اور پیدائش، درواقع اس کے موصوف میں ایک اور ایجاد اور پیدائش کی طرف پلٹتی ہے، جو اس کی پہلی پیدائش کے علاوہ ہے۔ مثلاً شکل کا ایجاد کرنا کسی جسم کو شکل دینے کے مترادف ہے۔ درحقیقت ہر موصوف دو قسم کے پیدائش اور جعل کا حامل ہوتا ہے:

۱۔ پہلی پیدائش کہ جس کے ذریعے وہ موجود ہوتا ہے،یعنی نبود سے بود ہوتا ہے، یہ پیدائش وجود بخشنے والی ہے، اور اصطلاحاً اس کو "جعل بسیط" کہاجاتا ہے۔

۲۔ دوسری پیدائش کہ جس کے ذریعے وہ تبدیلی حاصل کرتا ہے۔ اس پیدائش کے ذریعے موصوف کہ جو بالفعل موجود ہے، یا کسی صفت کا حامل ہو جاتا ہے یا اس کی صفت میں تبدیلی واقع ہو جاتی ہے۔ مثلا متحرک نہیں ہے تو متحرک ہو جاتا ہے یا اس کا رنگ تبدیل ہو جاتا ہے اور اسی طرح کی تبدیلیاں۔ اس قسم کی پیدائش موصوف کو تبدیل کرتی ہے، اس کو جعل یا ایجاد نہیں کرتی اس قسم کی پیدائش کو اصطلاحاً" جعل تالیفی" - جعل الموصوف ذا صفته -کہاجاتا ہے۔ اس بنیاد پر، حرکت کی ایجاد بھی موضوع حرکت کی جعل تالیفی کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے۔ پس حرکت کی ایجاد جسم کو متحرک کرنا ہے کہ جو حرکت کا موضوع ہے۔ [1]

فلسفی حضرات کی نگاہ میں اس قسم کی پیدائش، یا اصطلاحاً "جعل تالیفی" جسم میں موجود صورت نوعیہ سے مختص ہے، کہ جس کو اصطلاحاً "طبیعت" کہاجاتا ہے۔ پس ہر قسم کے جسم میں موجود طبیعت، جعل تالیفی کی اقسام کے ساتھ، اس جسم میں عرضی خصوصیات اور اوصاف کو وجود میں لاتی ہے۔ مثلاً کسی خاص پانی کی نوعی صورت یا بہ اصطلاح پانی کے مالیکیولز کی طبیعت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ پانی عام حالات میں مائع ہو اور ٹھنڈی ہوا میں جامد ہو اور کسی جاذبے کے مقابلے میں تیزی سے حرکت کرے اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہے۔ اس بنیاد پر ہر حرکت کا بلافاصلہ فاعل کہ جو کسی بھی قسم کے جسم میں موجود ہوتا ہے، چاہے طبیعی ہو چاہے قسری ہو یا چاہے ارادی ہو، خود اس جسم میں موجود صورت نوعیہ یا اس کی طبیعت ہے۔

موضوعِ حرکت

موضوع حرکت یا متحرک سے مراد حرکت کرنے والا یا بہ اصطلاح حرکت کو قبول کرنے والا ہے۔ سادہ الفاظ میں، حرکت ایک قسم کی صفت ہے، اور صفت کو موجود ہونے کیلئے فاعل کے علاوہ ایک قبول کرنے والے یا موصوف کی ضرورت ہوتی ہے؛ جیسا کہ رنگ کو فاعل کے علاوہ جسم کی مانند ایک قابل یعنی قبول کنندہ کی ضرورت ہے۔ فلسفی حضرات نے وضاحت سے بیان کیا ہے کہ موضوع حرکت جسمانی جوہر کے علاوہ نہیں ہو سکتا؛ یعنی ہر حرکت میں ہمیشہ جسم ہی متحرک ہوتا ہے۔ مثلا مکانی حرکت میں جسم ہے کہ جو حرکت کرتا ہے اور اس حرکت کے دوران وہ ہمیشہ ایک مکان کو چھوڑتا ہے اور دوسرے مکان کو حاصل کرتا ہے اور اسی طرح یہ سلسلہ آگے چلتا رہتا ہے۔ اس بات کی دلیل یہ ہے کہ موضوع حرکت کو ہمیشہ بالقوہ بھی ہونا چاہیے اور بالفعل بھی؛ چونکہ اگر صرف بالقوہ ہو تو ممکن نہیں ہے کہ موجود ہو؛ چہ جائیکہ وہ قابل حرکت اور اس کا موصوف بن سکے؛ اور اگر صرف بالفعل ہو تو اس میں حرکت ممکن نہیں ہے؛ چونکہ ہم نے کہا ہے کہ حرکت اس معنا میں ہے کہ ایک بالقوت امر تدریجاً بالفعل ہو جائے اور اسی وجہ سے حرکت اس چیز میں کہ جو بالقوت نہیں ہے مثلاً مجردات تام بے معنا ہے۔ پس موضوع حرکت کیلئے ضروری ہے کہ وہ بالقوت بھی ہو اور بالفعل بھی، اور صرف جسمانی جواہر اس خاصیت کے حامل ہیں۔ [2]

1۔ دیکھیں: اسفار، جلد نمبر ۱، ص ۳۹۶، ۳۹۷۔
2۔ دیکھیں: ایضاً: جلد نمبر ۳، ص ۶۰۔

یہاں اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ قدیم فلسفی حضرات حرکت کیلئے صرف موضوع کے وجود کو کافی نہیں سمجھتے، بلکہ ان کا اس بات پر اصرار ہے کہ موضوع حرکت طول حرکت کے دوران ثابت اور باقی رہے۔ ان کی نگاہ میں حرکت کو ثابت اور باقی (رہنے والے) موضوع کی ضرورت ہے۔ مثلاً ایسا جسم کے جو اپنی وضع میں متحرک ہے، اگرچہ اس کی وضع مسلسل تبدیل ہو رہی ہے، خود اپنی حرکت کے دوران ہر آن وہی سابقہ جسم ہے اور وضع کے تبدیل ہونے سے تبدیل نہیں ہوتا؛ یعنی اپنے عرَض اور وصف میں متحرک ہے لیکن اپنی جوہر اور اپنی ذات میں متحرک نہیں ہے، بلکہ ثابت اور باقی ہے۔ [1]

اس اصرار کی وجہ یہ ہے کہ ان کی نگاہ میں جو استدلال حرکت کی ضرورت کے بارے میں پیش کئے گئے ہیں وہ ثابت اور باقی (رہنے والے) موضوع کو حرکت کیلئے اثبات کرتے ہیں نہ صرف موضوع کے وجود کو۔ یہ استدلال موضوع کے لئے مختلف کرداروں اور ذمہ داریوں کا اثبات کرتا ہے۔ پہلا اور دوسرا استدلال، موضوع کو ایک حرکت کیلئے مستغنی اور حرکت سے بے نیاز محل یا جگہ کے طور پر ثابت کرتا ہے، جیسا کہ جوہر عرَض کا موضوع ہے۔ تیسرا استدلال موضوع کو استعداد کے حامل مادہ کے طور پر اور بالآخر چوتھا اور پانچواں استدلال اس کو حرکت کی وحدت کے حافظ کے طور پر اثبات کرتے ہیں۔ ہم ان استدلالوں کو کہ جو حرکت جوہری کی نفی کرنے والے فلسفی حضرات کی اصلی تکیہ گاہ ہیں بیان کرتے ہیں اور ان کے بارے میں تحقیق حرکت جوہری میں "حرکت جوہری کا امکان" کے عنوان سے متعلقہ مباحث میں بیان کریں گے:

پہلا استدلال

قدیم فلسفی حضرات کی نگاہ میں، حرکت عرَض ہے، اور ہر عرَضی کہ جب تک موجود ہے ایک مستغنی (بے نیاز)، ثابت اور باقی (رہنے والے) محل کی محتاج ہے؛ پس حرکت بھی اس قسم کے ایک محل (موضوع) کی محتاج ہے؛ یعنی ایک ثابت اور باقی (رہنے والے) موضوع کی محتاج ہے۔ [2]

دوسرا استدلال

صدرالمتالھین کی نگاہ میں حرکت مسافت کے ایک قسم کے وجود کا نام ہے، اس بات کو سامنے رکھتے ہوئے ممکن ہے پہلے استدلال کو یوں بیان کیا جائے: حرکت کی مسافت منحصر ہے کمیت یا کیفیت میں، اور یہ یا اَین ہے یا وضع ہے؛ یعنی عرَض ہے۔ پس حرکت عرَض کے وجود کی قسم ہے، اور اسی وجہ سے مستغنی (بے نیاز)، ثابت اور باقی (رہنے والے) محل (موضوع) کی محتاج ہے۔

تیسرا استدلال

یہ استدلال اس مشہور قاعدے "كل حادث مسبوق بقوة و مادة تحملها" [3] کی بنیاد پر ہے۔ اس قاعدے کے مطابق ہر وہ شی کہ جو "حادث زمانی" ہو تو ضرور تاوہ استعداد کا سابقہ رکھتی ہے، اور ہر استعداد چونکہ عرَض ہے ایک مادی جوہر کی محتاج ہے کہ جو اس کا حامل ہو۔ فلسفی حضرات بیان کرتے ہیں کہ مذکورہ مادی جوہر، کہ جو وہی اجسام میں موجود ہیولٰی ہے، حادث نہیں ہے، والا تسلسل کا پیش آنا لازمی ہوگا، اور چونکہ حادث نہیں ہے اس لئے زوال پذیر بھی نہیں ہے اور نتیجتاً استعداد کے زوال کے بعد بھی باقی رہتا ہے اور مُستعَدّ لہ کا حامل ہوتا ہے، کہ جو وہی حادث شی ہے۔ بالفاظ دیگر، مذکورہ

1- دیکھیں: الشواهد الربوبیہ، ص ۱۹۵ و ۱۹۶۔
2- دیکھیں: شرح الهدایہ الاثیریہ، ص ۸۹۔
3- دیکھیں: اسفار۔ جلد نمبر ۳، ص ۴۹ الی ۵۶؛ مجموعہ تصانیف شہید مطہری، جلد نمبر ۱۱، ص ۱۹۱ الی ۲۱۷۔

مادہ استعداد کے زوال کے بعد حادث شی کا حامل ہو جاتا ہے۔ پس مذکورہ قاعدے کی بنا پر، ہر حادث بالضرورۃ ایک ثابت اور باقی (رہنے والے) مادے پر کہ جو اس کی استعداد کا حامل ہو، متحقق ہوتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ حرکت بھی ایک حادث شی ہے، بلکہ عین حدوث ہے۔ چونکہ وہ شی کے تدریجی حدوث یا زوال کا نام ہے۔ پس حرکت بھی ضرورتاً ایک ثابت مادہ کے ذریعے کہ جو پہلے سے اس کی استعداد کا حامل ہے متحقق ہوگی۔[1]

چوتھا استدلال

اس استدلال کیلئے ہمیں، تبدیلی اور آنی تبدلی مثلاً ایک ہائیڈروجن کے ایٹم کا ہیلیم کے ایٹم میں تبدیل ہونے، کو مدنظر رکھنا ہوگا۔ ہر تبدیلی کی جان اور اس کی بنیاد، اور مذکورہ بیان شدہ تبدیلی دو اشیاء پر ہے:

۱۔ یہ اس کے علاوہ (غیر): ہیلیم، ہائیڈروجن کے علاوہ ہے۔
۲۔ یہ وہی ہے (عین): موجودہ ہیلیم، وہی سابقہ ہائیڈروجن ہے۔

اگر یہ وہی ہے (عین) برقرار ہو اور یہ اس کے علاوہ ہے (غیر) موجود نہ ہو تو، درحقیقت تبدیل اور تغییر حاصل نہیں ہوئی اور وہی سابقہ ہائیڈروجن اب بھی موجود ہے اور ہم نے صرف اس کا نام تبدیل کیا ہے۔ اور اگر یہ اس کے علاوہ ہے (غیر) برقرار ہو اور یہ وہی نہ ہو تو بھی یہ اس معنا میں ہے کہ ہائیڈروجن مکمل طور پر معدوم اور زائل ہو چکی ہے اور ہیلیم بغیر کسی سابقہ کے مکمل طور پر نئے سرے سے حادث ہوئی ہے، نہ یہ کہ ہائیڈروجن، ہیلیم میں تبدیل ہوئی ہے؛ یعنی اس فرض کے مطابق، تبدیل کہ جو ایک عمل اور ایک تغییر ہے کے بجائے، ہمارے پاس دو آنی تغییرات موجود ہوں گی: ایک شی کا زوال اور اس کے بلافاصلہ بعد میں ایک دوسری شی کا حدوث۔

پس یہ وہی ہے (عین)، تبدیل کے عمل میں وحدت کی بنیاد پر ہے، اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ "یہ وہی ہے" کی بنیاد ہیلیم اور ہائیڈروجن کے درمیان ایک مشترک شی کے وجود پر قائم ہے کہ جو اس سارے عمل کے دوران ثابت اور باقی رہتا ہے۔ پس اس بنا پر تبدیل کے عمل کی وحدت کو محفوظ بنانے کیلئے ایک ثابت شی لازم ہے۔ اس شی کو "تبدیل کے عمل کی وحدت کا محافظ" کہا جاتا ہے۔

دوسری جانب "یہ اس کے علاوہ ہے" (غیر) کی بنیاد ایک شی کے زوال اور اس کی جگہ دوسری شی کے حدوث یعنی بالاختصار تبدیل ہونے اور ثابت باقی نہ رہنے پر، ہے؛ یعنی تبدیلی کے عمل کیلئے ایک غیر ثابت اور تبدیل ہونے والی شی کا وجود ضروری ہے۔ پس اس ساری بات کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہر تبدیلی اور تبدل کے عمل میں تبدیل ہونے والے اور غیر ثابت شی کی کہ جو تغییر کا ملاک اور بنیاد ہے اور اسی طرح ثابت اور باقی رہنے والی شی کی بھی کہ جو اس تبدیلی کے عمل میں وحدت کی محافظ ہے، کی ضرورت ہے۔

واضح ہے کہ حرکت پر بھی کہ جو ایک شی کا دوسری شی کی جانب تدریجی تبدیل کا عمل ہے، یہ حکم لاگو ہوگا؛ یعنی ہر حرکت کی جان اور بنیاد دو چیزیں ہیں:

1۔ دیکھیں: الرسائل، ص ۳۰۴۔

۱۔ غیر ثابت شی کہ جو اس حرکت کی مدت زمان کے دوران ہمیشہ تبدیل (اور نئی) ہو رہی ہو اور اس بات کا باعث بنے کہ حرکت ایک قسم کی تغییر اور تبدیل قرار پائے۔ اس امر کو "مسافت" کا نام دیا جاتا ہے کہ جلد ہی اس کے بارے میں بات کریں گے۔
۲۔ ثابت شی کہ جو اس حرکت کی مدت زمان میں باقی رہے اور حرکت کے وحدت کی محافظ ہو۔ اس امر کو "موضوع" کہا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ امر وہی "مسافت" نہیں ہے، کیونکہ اس کا لازمہ یہ ہے کہ حرکت کی مدت زمان میں، ثابت بھی ہو اور متغیر بھی، کہ جو تناقض ہے اور محال۔[1]

ان توضیحات کی روشنی میں واضح ہے کہ اگر حرکت کا موضوع نہ ہو اور یا اگر موضوع ہو لیکن وہ ثابت اور باقی (رہنے والا) نہ ہو تو حرکت کے دوران ہر آن ایک شی بالکل زائل اور معدوم ہو جائے گی اور دوسری شی بالکل نئے سرے سے حادث ہو گی، اور اس حادث ہونے والے شی اور ان معدوم اشیاء کے درمیان کسی قسم کا کوئی ارتباط یا رابطہ نہیں پایا جائے گا؛ یعنی ہمارے پاس بے نہایت آنی الوجود اشیاء کا مجموعہ ہو گا اور اس کے نتیجہ میں حرکت کہ جو ایک واحد زمانی تغییر ہے کی جگہ جو کچھ ہمیں حاصل ہو گا وہ حدوث اور زوال آنی کا ایک بے نہایت مجموعہ ہو گا کہ جو درواقع حرکت کی نفی ہے۔ پس ثابت اور باقی رہنے والے موضوع کا وجود حرکت کی وحدت کا محافظ ہے اور اس کے بغیر حرکت بے معنا ہے۔[2]

پانچواں استدلال:

یہ استدلال "ان التسود لیس سواداً واحداً یشتد، بل اشتدادالموضوع فی سوادیتہ" کے عنوان سے بیان کیا جاتا ہے۔ "تسود" سے مراد سیاہی میں حرکت ہے، یعنی بتدریج سیاہ تر ہونا۔ مذکورہ عنوان کا بیان یہ ہے کہ اشتداد میں، کہ جو ایک قسم کی حرکت ہے ممکن نہیں ہے کہ موضوع وہی مسافت ہو، بلکہ موضوع اور اشتداد کا موصوف ایک اور امر ہے مثلاً جسم کی مانند۔ پس متحرک جسم ہے نہ سیاہی۔ یہ بات اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ یہ استدلال ظاہراً صرف حرکت کیلئے مسافت سے مغایر موضوع کو اثبات کرتا ہے؛ لیکن یوں نہیں ہے؛ یہ استدلال درواقع اشتدادی حرکت میں تین چیزوں کے بارے میں بات کر رہا ہے:

۱۔ محال ہے کہ اشتدادی حرکت کا موضوع وہی مسافت ہو؛
۲۔ محال ہے کہ بنیادی طور پر کوئی موضوع ہی موجود نہ ہو؛ اور
۳۔ محال ہے کہ اس کا موضوع متغیر اور سیال ہو۔

صدرالمتالھین نے اس استدلال کو مختلف مقامات پر کبھی مکمل انداز میں اور کبھی ناقص انداز میں بیان کیا ہے۔ ہم کوشش کریں گے مختصر انداز میں اس کے کامل ترین بیان کو ذکر کریں۔ اس لئے ہمیں مثلاً سیاہی میں اشتدادی حرکت کو مد نظر رکھنا ہو گا کہ جو اولیہ اور کم رنگ سیاہی سے شروع ہوتی ہے۔ فلسفی حضرات کی نظر میں، جب اشتدادی حرکت واقع ہو رہی ہوتی ہے تو وہ عقلی طور پر ان سات حالات میں سے کسی ایک حالت میں واقع ہوتی ہے اور ان کے علاوہ کوئی اور حالت نہیں ہے؛ کیونکہ مذکورہ حرکت کے دوران اولیہ سیاہی بعینیہ یا باقی ہے یا باقی نہیں ہے۔ بقاء کی صورت میں ان چار حالتوں میں سے

1۔ دیکھیں: اسفار، جلد نمبر ۵، ص ۲۶۹۔
2۔ دیکھیں: الشواھد الربوبیہ، ص ۵۹۶، تعلیقہ سبزواری۔

ایک قابل فرض ہو گی: یا طول حرکت میں کوئی شی حادث ہو گی یا نہیں، اور حادث ہونے کی صورت میں وہ شی یا سیاہی ہے یا غیر از سیاہی کوئی اور شی۔ اور اگر وہ شی سیاہی ہو تو وہ پہلے سے موجود سیاہی سے متحد ہو گی یا نہیں۔ اور اگر متحد نہ ہو تو ان تین حالتوں میں سے ایک لازم آئے گی: یا حرکت بما ھی ھی بغیر موضوع کے قابل تحقق ہے یا نہیں، اور پہلی صورت میں یہ موضوع حرکت کے دوران یا ثابت اور باقی نہیں ہے یا پھر ثابت اور باقی ہے۔ ان تمام سات حالتوں میں سے صرف ایک آخری حالت امکان پذیر ہے اور باقی تمام محال ہیں۔

توضیح

اگر پہلی سیاہی اسی طرح اپنی اصلی حالت میں باقی رہے تو اس صورت میں:

۱۔ اگر طول حرکت میں کوئی اور امر حادث نہ ہو تو حرکت انجام نہیں پائی، جو فرض کے مخالف ہے اور محال۔ اور

۲۔ اگر کوئی امر حادث ہو تو، تو اس صورت میں اگر یہ امر سیاہی کے علاوہ ہو تو گویا یہ حرکت بنیادی طور پر سیاہی سے باہر ہے نہ یہ کہ سیاہی نے شدت اختیار کی ہے، جو حرکت کے اشتدادی ہونے کی نفی ہے اور پھر بھی فرض کے خلاف ہے اور محال۔ اور

۳۔ اگر حادث مذکورہ امر سیاہی ہو تو اس صورت میں اگر وہ پہلی والی سیاہی سے متحد ہو جو بنا بر فرض باقی ہے تو یہ دو بالفعل امروں کے اتحاد کے معنی میں ہے کہ جو محال ہے، اور

۴۔ اور اگر پہلی سیاہی سے متحد نہ ہو یعنی دو متمائز سیاہی ایک جسم میں موجود ہوں تو اس صورت میں، اولاً، حرکت کے اشتدادی ہونے کی نفی ہے کہ جو فرض کے مخالف ہے، اور ثانیاً، دو مثل کا ایک محل میں اجتماع ہے کہ دونوں محال ہیں۔

پس تمام چاروں حالتیں محال ہیں اور ممکن نہیں ہیں کہ پہلی سیاہی باقی رہ جائے۔

اگر پہلی سیاہی بذاتہ باقی نہ ہو تو اشتداد صرف اس صورت میں متحقق ہو سکتی ہے کہ پہلی سیاہی زائل ہو جائے اور اس کی جگہ شدید تر سیاہی حادث ہو جائے اور یہ زوال و حدوث طول حرکت میں جاری رہے گی۔ اس تصویر کے ساتھ،

۵۔ اگر جسم کی مانند کوئی موضوع موجود نہ ہو کہ جو لحہ بہ لحہ اور مسلسل مذکورہ سیاہی کا معروض (محل عرَض) اور بالتبع سیاہی میں حرکت کا موضوع ہو، تو یہ اس معنا میں ہے کہ پہلی سیاہی معدوم ہو چکی ہے نہ یہ کہ وہ شدت پا چکی ہے، اور یہ ہمارے فرض کے خلاف ہے اور محال۔ اور

۶۔ اگر جسم کی مانند کوئی موضوع موجود ہو کہ جو ان کا معروض (محل عرَض) اور حرکت کا موضوع ہو لیکن یہ مذکورہ جسم بھی ثابت اور باقی (رہنے ولا) نہ ہو بلکہ مذکورہ سیاہی کے ساتھ یہ بھی تبدیل ہوتا رہے، تو یہ اس معنا میں ہے کہ پہلا سیاہ (جسم)، پہلی سیاہی کے ساتھ معدوم ہو چکا ہے اور ایسا نہیں ہے کہ سیاہ (جسم) یا سیاہی سیاہ تر ہو چکی ہے یعنی شدت اختیار کر چکی ہے۔ جو اشتداد کی نفی ہے اور فرض کے مخالف اور محال ہے۔ لیکن

۷۔ اگر کوئی موضوع مثلاً جسم موجود ہو جو طول حرکت میں ثابت اور باقی رہے اور مذکورہ سیاہی لحہ بہ لحہ اس پر عارض ہوتی رہے اور بالتبع وہ سیاہی کی حرکت میں موضوع قرار پائے تو یہ فرض کسی بھی اعتراض اور اشکال سے خالی ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ جسم کہ جو سیاہ ہے، تدریجاً سیاہ تر ہو رہا ہے؛ یا بالفاظ دیگر، اس سے مراد یہ ہے کہ جسم سیاہی میں اشتداد پیدا کر رہا ہے، یہ سیاہی میں اشتدادی حرکت ہے اور اس کا موضوع جسم ہے۔

مختصراً اس استدلال میں پہلی سے چوتھی شق تک ثابت ہوا کہ ممکن نہیں ہے کہ حرکت کی مسافت اس کا موضوع بھی ہو اور پانچویں شق میں ثابت ہوا ہے کہ یہ بھی محال ہے کہ سرے سے حرکت کا کوئی موضوع ہی نہ ہو، پس بالضرورۃ حرکت کا موضوع، مسافت حرکت سے الگ ہونا چاہیے۔ چھٹی شق میں ثابت ہوا کہ مذکورہ موضوع کا خود متغیر اور سیال ہونا محال ہے۔ پس اس بناپر بالضرورۃ ہر حرکت ایک موضوع کی حامل ہے جو اس کی مسافت سے جدا ہے جو ثابت اور باقی ہے اور یہی ساتویں شق بھی ہے۔ پس اشتدادی حرکت کا فرض کسی ثابت اور باقی موضوع کے بغیر ناممکن امر ہے۔[1]

حرکت کی مسافت

موضوع کی بحث میں کہا گیا کہ مسافت متحرک کی وہ خاصیت ہے کہ جو حرکت کے دوران مسلسل تبدیل ہوتی رہتی ہے، جی یہ عبارت اس کی مکمل تعریف کی حامل نہیں ہے۔ اگر ہم باریک بینی سے اس کا بات جائزہ لینا چاہیں تو ہمیں کہنا پڑے گا: حرکت کی مسافت ایک ایسا مقولہ ہے کہ جس میں مذکورہ خاصیت موجود ہے۔ مثلاً ایک سبز رنگ کا جسم کہ جو ایک منٹ کے عرصہ میں تدریجاً سرخ ہو جائے حرکت کا حامل ہے؛ چونکہ تغییر تدریجی کی حالت میں ہے، اور اس کی حرکت کیف میں ہے؛ چونکہ اس کی جو خاصیت اس حرکت کے دوران پیوستہ تبدیل ہو رہی ہے وہ رنگ ہے جو مقولہ کیف میں مندرج ہوتا ہے، پس مذکورہ حرکت مقولہ کیف میں ہے؛ یعنی اس حرکت کی مسافت مقولہ کیف ہے۔ اسی طرح پودے کی اپنی رشد و نمو کے دوران حرکت اور کرہ (گول چیز) کی گردش کے دوران اپنے محور میں حرکت اور یا ایک جسم کی انتقال (ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتے ہوئے) حرکت بالترتیب کم، وضع اور این کے مقولات میں حرکت ہے۔

فلسفی حضرات مافوق عبارت کی جگہ یوں کہتے ہیں: مسافت حرکت ایک ایسا مقولہ ہے کہ متحرک اپنی حرکت کے دوران ہر آن میں اس کی نوع یا صنف کا حامل ہوتا ہے، اُس نوع اور صنف کے علاوہ کہ جس کا اس آن سے قبل اور اس آن کے بعد حامل ہوتا ہے۔ مثلاً اسی مثال میں آپ رنگ کو لے لیں، مفروض جسم کہ جو متحرک ہے ہر آن اور ہر آن صنف یا نوع رنگ میں سے ایک کا حامل ہے یہ اس صنف یا نوع کے علاوہ ہے کہ جو اس سے پہلے یا اس کے بعد تھا۔[2] واضح ہے کہ نوع یا صنف کے تبدیل ہونے سے اس کا فرد بھی تبدیل ہو گا۔ ممکن نہیں ہے کہ فرد تبدیل نہ ہو لیکن اس کی صنف یا نوع تبدیل ہو جائے۔ پس جب متحرک حرکت کے دوران ہر آن اور ہر آن مقولہ مسافت کی نوع یا صنف کا حامل ہوتا ہے، ایسی نوع یا صنف کہ جو اس آن سے پہلے یا اس کی حامل صنف یا نوع کے علاوہ ہوتی ہے، تو اس کا لازمہ یہ ہے کہ ہر آن مذکورہ مقولہ کے کسی ایک فرد کا حامل ہو، ایسا فرد کہ جو اس آن یا آن سے پہلے یا بعد میں موجود یا آنے والے فرد سے جدا ہو یعنی اس کے علاوہ ہو۔ اس بناپر ممکن نہیں ہے کہ مسافت کے مقولہ کا ایک فرد، حرکت کے دوران ایک آن یا آن سے زیادہ متحرک کے ساتھ رہے؛ وگرنہ ہمیں حرکت کی جگہ سکون یا ثبات حاصل ہو جائے گا۔[3]

1- دیکھیں: اسفار، جلد نمبر ۱، ص ۴۲۴، ۴۲۳۔
2- دیکھیں: الشفاء، الطبیعیات، جلد نمبر ۱، ص ۹۸۔
3- دیکھیں: شرح الهدایۃ الاثیریہ، ص ۹۲۔

مسافت کیلئے فرد سیال کی ضرورت

آیا متحرک کا اپنی حرکت کے دوران ہر آن مسافت کے مقولہ سے ایک فرد کا حامل ہونا کہ جو اس آن سے قبل اور بعد کے افراد کے علاوہ ہے، سے لحظوں کے انبار اور انکا اکٹھا ہونا لازم نہیں آتا؟ جواب نفی میں ہے؛ چونکہ فلسفی حضرات کے مطابق مذکورہ افراد بالقوت ہیں۔ پس متحرک اپنی حرکت کے دوران ہر آن مسافت کے مقولے سے ایک بالقوت فرد کا حامل ہوتا ہے نہ بالفعل فرد کا کہ جس کا لازمہ یہ ہو گا کہ آن کے بے نہایت افراد بے نہایت لحظوں میں اکٹھے ہو جائیں۔

لیکن آیا یہ فرض کرنا کہ متحرک کا اپنی حرکت کے دوران ہر آن مسافت کے مقولہ سے ایک بالقوت فرد کا حامل ہونا نہ بالفعل فرد کا، اس معنا میں ہے کہ حقیقت میں متحرک حرکت کے دوران مقولہ مسافت کے کسی بھی فرد کا حامل نہیں ہے کہ جس کا لازمہ حرکت کی نفی ہے؟ امام رازی کی نظر میں، ہاں، اس سے یہی مراد ہے؛ چونکہ حرکت سوائے ان پیوستہ افراد کے تبدیل ہونے کے علاوہ کچھ نہیں اور اس بات کا کوئی معنا نہیں ہے کہ جسم اپنی حرکت کے دوران مسافت کے کسی بھی فرد کا حامل نہ ہو اور پھر بھی مسلسل اس حالت میں ہو کہ ان (مسافت) کے افراد کو پیوستہ تبدیل کر رہا ہو۔ پس افراد کا بالقوت ہونا حرکت کا بالقوت ہونا ہے کہ جو فقدان اور حرکت کی نفی ہے۔[1]

لیکن صدرالمتالہین کی نگاہ میں؛ اس سوال کا جواب منفی ہے؛ چونکہ فلسفہ میں "بالقوت" کی اصطلاح دو معانی کی حامل ہے:

۱۔ ایسی چیز کہ جو فاقد الشیٔ (کمال سے خالی) ہے لیکن اس کو حاصل کر سکتی ہے؛
۲۔ ایسی چیز کہ جو واجد الشیٔ (کمال کی حامل) ہے لیکن اس کا انداز مبہم ہے یعنی اصطلاحاً اجمالی طور پر اس کی حامل ہے نہ تفصیلی طور پر؛ جیسا کہ ذو مراتب کی بحث میں بیان ہوا، فلسفی حضرات اسے دوسرے معنا میں استعمال کرتے اور ان کی مراد وہ پہلا معنیٰ نہیں ہوتی کہ جس کا لازمہ فقدان ہے۔[2]

پس جب یہ کہا جاتا ہے کہ مسافت کے افراد حرکت کے دوران بالقوت پائے جاتے ہیں تو یہ اس یہ مراد نہیں لی جاسکتی کہ وہ معدوم ہیں اور متحرک ان میں سے کسی کا بھی حامل نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ موجود ہیں لیکن ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں کہ انہیں تشخص حاصل ہو اور وہ تعدد کے حامل ہوں اور یہ اس بات کا موجب ہو کہ حرکت کے دوران ہمارے پاس آن کے بے نہایت افراد کا ایک سلسلہ موجود ہو؛ اس کی بالکل صحیح مثال رنگوں کی مثال ہے، یعنی رنگوں کا ایک مجموعہ کہ جو کسی بھی رنگ سے عاری نہیں ہے اور سب کو شامل ہے لیکن اس کے باوجود اس میں کوئی بھی ایک رنگ دوسرے سے جدا اور واضح نہیں ہے۔

اس بنا پر متحرک حرکت کے دوران (مسافت کے) مقولے کے افراد کا اجمالی طور پر حامل ہے، اور صرف حرکت کے رکنے یا قطع ہونے سے ان کو ایک دوسرے سے جدا اور الگ کیا جاسکتا ہے، اس طرح کہ اگر ایک حرکت کسی ایک فرضی آن میں قطع کر دی جائے، تو متحرک اس آن (مسافت کے)

1۔ دیکھیں: المباحث المشرقیہ، جلد نمبر ۱، ص ۵۶۵؛ اسفار، جلد نمبر ۱، ص ۴۲۵۔
2۔ دیکھیں: اسفار، جلد نمبر ۳، ص ۷۳۔

مقولے کے ایک خاص فرد کا حامل ہو گا اور ایک اور فرضی آن میں قطع ہو تو ایک دوسرے خاص فرد کا حامل ہو گا جو اس پہلے (والے فرد) کے علاوہ ہے، اور اسی طرح (یہ سلسلہ جاری رہ سکتا ہے)۔[1]

اب ایک جانب کسی کے فرد یا شخص ہونے کی بنیاد، دوسروں سے متمائز اور الگ حیثیت کا حامل ہونا ہے، جبکہ دوسری جانب ماقبل الذکر دعوے کے مطابق، متحرک اپنی حرکت کے دوران مسافت کے افراد کا حامل ہوتا ہے، لیکن ان میں سے کوئی بھی دوسرے افراد سے متمائز یا جدا اور الگ حیثیت کا مالک نہیں ہوتا، بلکہ ان میں سے ہر ایک کی جدائی یا تشخص اور تمایز صرف حرکت کو فرضی طور پر کاٹنے سے، زمان کے فرضی لحظوں (آن) میں حاصل ہو سکتی ہے۔ آیا یہ اس معنا میں نہیں ہے کہ مورد بحث افراد مسافت کے فرضی افراد ہیں نہ حقیقی اور اس کے نتیجہ میں حقیقتاً حرکت کے دوران جسم مذکورہ مقولے کے افراد سے فاقد ہے یعنی ان کا حامل نہیں ہے؟ بالفاظ دیگر، اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ اگر حرکت کو اس کے فرضی زمان کے لحظوں میں سے کسی ایک فرضی آن پر کاٹ دیا جائے، تو اس آن وہ متحرک، مسافت کے افراد میں سے کسی ایک فرد کا حامل ہو گا اور یہ فرد ان افراد کا غیر ہو گا جو دوسرے لحظوں میں موجود تھے یا موجود ہونے والے تھے۔ اسی طرح اس بات میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ حرکت اپنی مدت زمان کے دوران قطع نہیں ہوتی۔ پس اس بات سے یہ نتیجہ حاصل کرنا چاہیے کہ در حقیقت متحرک اپنی حرکت کے دوران ان افراد سے عاری ہے؛ یعنی ایک جسم کہ جو ایک خاص مدت زمان کے دوران رنگ، شکل، درجہ حرارت، یا وضع کو تبدیل کرنے کی حالت میں ہے، اس مدت کے دوران نہ کسی رنگ، نہ کسی شکل، نہ کسی درجہ حرارت، اور نہ ہی کسی وضع کا حامل ہے۔ اسی طرح وہ جسم کہ جو انتقال یا رشد و نمو کی حالت میں ہے، اپنی اس حالت کے دوران، نہ کسی مکان کا حامل ہے اور نہ ہی کوئی حجم رکھتا ہے وقس علی ھذا۔

آیا یہ نتیجہ اخذ کرنا صحیح ہے؟

علامہ دوانی کا جواب مثبت ہے۔ جسم صرف سکون کی حالت میں مذکورہ اعراض کا حامل ہے، لیکن حرکت کے دوران ان کا حامل نہیں ہے صرف ان کے درمیان موجود ہے، یہاں درمیان سے مراد وہی حرکت ہے۔ اگر سادہ الفاظ میں بیان کرنا چاہیں تو گویا، جسم سکون کی حالت میں خود اس مقولہ سے متصف ہوتا ہے اور حرکت کے دوران صرف مقولہ میں حرکت سے متصف ہوتا ہے نہ خود اس مقولے سے۔ اس نگاہ سے، اگر ایک سبز جسم کہ جو ایک گھنٹہ کی مدت میں سرخ ہو جاتا ہے، اس مذکورہ گھنٹہ سے قبل سبز بالفعل ہے اور اس کے بعد سرخ بالفعل ہے اور مذکورہ گھنٹے کے دوران بالفعل کسی بھی رنگ کا حامل نہیں ہے اور صرف سبز اور سرخ رنگ کے دوران متحرک ہے۔[2]

علامہ دوانی کے دعوے کے باوجود، صدرالمتألھین اس بات کا اثبات کرتے ہیں کہ انتقال کی حالت کے دوران بھی جسم بالفعل مکان کا حامل ہے اور اسی کے تحت بالفعل "این" کا بھی حامل ہے اور حرکت وضعی کے دوران بالفعل وضع کا حامل ہے اور اسی طرح رنگ، شکل، درجہ حرارت یا رشد و انبساط کے دوران بالفعل رنگ، شکل، درجہ حرارت، اور حجم کا حامل ہے اور ان سے عاری نہیں ہے، اور باقی تمام حرکتوں میں بھی اسی طرح ہے۔[3]

1- دیکھیں: ایضاً۔
2- دیکھیں: ایضاً۔
3- دیکھیں: ایضاً۔

پس مورد بحث سوال کے جواب میں کہنا چاہیے کہ متحرک اپنی حرکت کے دوران بالفعل فرد کا بھی حامل ہے لیکن مقولے کے تدریجی اور سیال فرد کا، نہ اس کے غیر سیال یعنی ایک آن (آنی فرد) کے فرد کا۔ صدرالمتالہین کی بات کا مرکزی خیال یہ ہے کہ اگر ہم اس بات کے قائل ہو جائیں کہ مقولات صرف آن والے (آنی) افراد کے حامل ہیں، تو علامہ دوانی کی بات ماننی پڑے گی، یعنی متحرک اپنی حرکت کے دوران حقیقتاً مقولے کے کسی بھی فرد کا حامل نہیں ہے اور نتیجتاً اس کو مقولے کے ساتھ متصف نہیں کیا جا سکتا؛[1] لیکن اگر ہم ان کے لئے سیال افراد کے بھی قائل ہوں - کہ چونکہ دلیل موجود ہے اس لئے ہمیں اس کا قائل ہونا پڑے گا - تو بلاشک وتردید متحرک اپنی حرکت کے دوران حقیقتاً مقولے کے اس فرد کا حامل ہے۔

حقیقت تو یہ ہے کہ متحرک کا مقولۂ مسافت کے ساتھ رابطہ مقولے کے صرف سیال اور تدریجی فرد کے قبول کرنے سے قابلِ تصور ہے، اور ایسا فرد بھی صرف اصالت وجود (کے نظریہ) کے تحت قابل قبول ہے اور اصالت ماہیت (کے نظریہ) کے ذریعے اس کا بیان ناممکن ہے۔ اصالت وجود کے مطابق ماہیت صرف خارجی حقیقت کی ذہنی تصویر ہے، نہ یہ کہ خود حقیقت ہے۔ پس ماہیت کا فرد کہ جو وہی خارجی حقیقت ہے اور ماہیت کا بالذات مصداق ہے، ماہیت میں سے نہیں ہے۔ اسی بنا پر مقولے کے ایک فرد کا جسم پر عارض ہونا اس معنا میں نہیں ہے کہ ایک ماہیت دوسری ماہیت پر عارض ہو رہی ہو؛ بلکہ ایک ایسی حقیقت کا عروض ہے کہ جس سے مقولے میں مندرج ماہوی مفہوم اور مفہوم مقولہ انتزاع ہوتا ہے، ایک ایسی حقیقت پر کہ جس سے جسم کا ماہوی مفہوم انتزاع ہوتا ہے۔ اس بنا پر ممکن ہے ایک ممتد اور سیال حقیقت پائی جائے کہ جس کا مجموعہ (یعنی اس کا کل) مقولے کا اور اس مقولے میں مندرج بعض اجناس کا بالذات مصداق ہو، لیکن اس مقولے کی کسی بھی ماہیت نوعیہ کا بالذات مصداق نہ ہو، مگر اس طرح کہ ہر آن کے ایک فرضی حصے سے مقولے کی ایک خاص نوع کو اخذ کیا جائے، جو اس نوع سے جدا ہو جو ایک اور خاص فرضی آن میں ایک خاص فرضی حصے سے اخذ ہو۔ ایسی حقیقت چونکہ متصل ہے اور اتصال بھی شخصی وحدت کا موجب ہے، ایک وجود اور ایک حقیقت ہے؛ اور اسی بنا پر مقولے کا ایک فرد ہے؛ اس کے ساتھ ساتھ چونکہ اس سے بے نہایت ماہیت نوعیہ اخذ کی جا سکتی ہیں، ماہیت نوعیہ کا بے نہایت وجود ہے، لیکن نہ ان میں سے کسی بھی ایک کا خاص وجود بلکہ ان کا جمعی وجود ہے، اور اس کے ساتھ بے نہایت ماہیت نوعیہ موجود ہے،[2] لیکن نہ ایک ساتھ، بلکہ ایک دوسرے کے بعد، ہر ایک، ایک خاص فرضی آن میں۔

بطور خلاصہ، اصالت وجود کی بنا پر، مقولے کا سیال فرد وہی خارجی حقیقت اور سیال ہے کہ جس کے بارے میں پہلے بات ہو چکی ہے، اس شرط کے ساتھ وہ مقولے کا بالذات - یعنی خود بخود اور دیگر اشیاء کو مد نظر نہ رکھتے ہوئے - مصداق ہو، جیسا کہ مقولے کا ایک آن والا فرد یا مستمر فرد ایک حقیقت ہے کہ جو فرضیہ کی بنا پر آن والا یا مستمر ہے اور مقولے کا مصداق بالذات ہے۔

مستمر، آن والے اور تدریجی امور کے بارے میں جو تشریح پہلے بیان کی جا چکی ہے اس سے سمجھا جا سکتا ہے کہ مقولہ کا آن والا فرد صرف ایک "آن" میں موجود ہوتا ہے اور اس کا مستمر فرد ایک مدت زمان کے دوران ہر آن میں موجود ہوتا ہے؛ سیال اور تدریجی افراد کے برعکس کہ جو چونکہ زمان پر منطبق حقیقت ہیں، ممکن نہیں ہے کہ ایک "آن" میں موجود ہوں، بلکہ ان کا کل صرف ان کی عمر کے برابر مدت زمان کے کل میں موجود ہوتا ہے اور ان کا ہر فرضی جزء مشابہ فرضی زمان کے جزء کے ساتھ موجود ہوتا ہے اور ہر آن میں ان کا صرف ایک فرضی حصہ پایا جاتا ہے جو اس حصہ کے علاوہ ہوتا ہے جو دوسرے فرضی آن میں موجود ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر، آن اور مستمر افراد میں سے ہر ایک بسیط اور نقطہ وار ہیں اور ان میں جزء اور کل بے معنا ہے؛ اس فرق

1- دیکھیں: شرح الهدایۃ الاثیریہ، ص ۲۰۔
2- دیکھیں، اسفار، جلد نمبر ۳، ص ۳۲۹۔

کے ساتھ کہ آن والا فرد صرف ایک خاص آن میں موجود ہوتا ہے لیکن مستمر ہر آن میں؛ یہ تدریجی افراد کے برعکس ہے کہ جو ایک ممتد کل ہے کہ جو فرضی اجزاء سے تشکیل پاتا ہے اور "آن" میں نہیں پایا جاتا، مگر یہ کہ اس کے فرضی حصوں میں۔

در حقیقت مقولے کے آن والے افراد کی نسبت، کہ جن سے گذشتہ فلسفی حضرات حرکت اور مسافت میں رابطہ کے بیان کیلئے مدد حاصل کرتے تھے، مقولے کے بالفعل سیال فرد کے ساتھ، کہ جس کو صدرالمتالہین نے بیان کیا ہے، بالفعل فرضی امتدادی حصوں کی نسبت ہے خود اس امتداد کی طرف، اس فرق کے ساتھ کہ ان کی نگاہ میں مذکورہ فرضی حصے وہی "ماہیت نوعیہ مندرج تحت مقولہ "ہیں اور صدر المتالہین کی نگاہ میں وہ ان ماہیات کے اخذ (انتزاع) کرنے کا مقام (منشاء) ہیں۔

وہ حرکت کے بارے میں اپنی تحقیقات کے دوران صرف مقولے کے فرضی افراد تک پہنچ پائے تھے: اگر حرکت ایک فرضی آن میں قطع کر دی جائے، تو متحرک اس آن، مقولے کے ایک فرضی فرد کا حامل ہوتا ہے؛ لیکن اگر قطع نہ ہو - کہ جو حقیقت میں قطع نہیں ہوتی - تو کیا کہا جائے گا؟ ان کے پاس اس سوال کا کوئی جواب نہ تھا۔ صدرالمتالہین کی ساری بات یہ ہے کہ اگر یہ حرکت نہ بھی کاٹی جائے اور قطع نہ بھی ہو تو بھی وہ حقیقتا اور بالفعل مقولے کے افراد میں سے ایک فرد کا حامل ہے، لیکن نہ آن والے فرد کا، بلکہ سیال فرد کا اور مذکورہ آن والے افراد اس کے فرضی حصے ہیں۔[1]

مسافت حرکت قرار پانے والے مقولات

ارسطو کے مطابق صرف تین مقولوں میں حرکت واقع ہو سکتی ہے: مقولہ "کیف" میں؛ مثلاً ایک شی کے رنگ یا شکل یا درجہ حرارت یا اس کی مانند اشیاء کا تدریجاً تبدیل ہونا، مقولہ "کم" میں؛ مثلاً کسی شی کے حجم کا تدریجاً تبدیل ہونا (گذشتہ فلسفیوں کی نظر میں اجسام کا انقباض اور انبساط "کمی حرکات" میں سے ہے، چونکہ وہ جسم کو ایک ہی یونٹ اور واحد فرض کرتے تھے نہ اینٹوں سے مرکب کوئی شی)، اور مقولہ "این" میں، مثلاً اشیاء کا ایک مکان سے دوسرے مکان کی جانب منتقل ہونا۔

ابن سینا اور مابعد کے فلسفیوں کی نظر میں ان مقولات کے علاوہ مقولہ "وضع" میں بھی حرکت پائی جاتی ہے؛ مثلاً ایک گیند یا گول شی کا اپنے ہی گرد یا اپنے محور میں حرکت کرنا اور گھومنا۔ پس ان فلسفیوں کی نگاہ میں مسافتِ حرکت قرار پانے والے مقولات منحصر ہیں، کیف، کم، وضع، اور این میں۔ مختصر بیان میں، حرکات یا کیفی ہیں، یا کمی ہیں، یا وضعی ہیں، اور یا اینی ہیں۔ جھگڑا اس بات پر ہے کہ آیا جوہر میں - مثلاً صورت جسمیہ یا کل جسم یا نفس، کہ تینوں جوہر ہیں - بھی حرکت کا پایا جانا ممکن ہے یا نہیں۔ بالفاظ دیگر آیا جوہر بھی مسافت حرکت قرار پا سکتا ہے یا نہیں؟ گذشتہ فلسفی حضرات کہ جن میں سب سے نمایاں ابن سینا ہیں جوہر میں حرکت کو محال جانتے تھے، لیکن صدرالمتالہین اس پر یقین رکھتے ہیں اور بھرپور طریقے سے اس کا دفاع بھی کرتے ہیں۔[2]

1۔ دیکھیں: ایضاً، جلد نمبر ۳، ص ۹۳، ۹۲، ۷۳، ۷۲۔

2۔ دیکھیں: ایضاً، جلد نمبر ۳، ص ۷۹۔

مسافت، حرکت اور زمان کی وحدت

جو سوال اب ہمارے سامنے ہے وہ یہ ہے کہ آیا خارج میں حرکت اور مسافت دو جدا چیزیں ہیں یا نہ ایک ہی شی ہیں؟ صدر المتالہین سے پہلے موجود فلسفیوں کی نگاہ میں وہ دو جدا اشیاء ہیں، لیکن صدر المتالہین ان کی وحدت کے قائل ہیں۔ اس سے پہلے ہم نے کہا ہے کہ زمان، جو سیال کے امتداد کا پیمانہ ہے یا ایک اعتبار سے خود امتدادِ سیال ہے، حرکت کی سیال امتداد (کہ جو حرکت کی ذاتی اور بلکہ وہی ذات حرکت ہے) دو الگ چیزیں نہیں ہیں، بلکہ زمان اس حرکت کے سیال امتداد کے علاوہ کوئی اور شی ہے ہی نہیں؛ یعنی ایک بسیط خارجی حقیقت ہے کہ جو ایک اعتبار سے حرکت کے مفہوم کی مصداق اور ایک دوسرے اعتبار سے زمان کے مفہوم کی مصداق قرار پاتی ہے۔ مسافت کی بحث میں ہم نے دیکھا کہ مسافت بھی فی ذاتہ سیال امتداد کی حامل ہے، اس معنا میں کہ، مسافت کا ایک فرد کہ جو حرکت کے دوران جسم پر عارض ہوتا ہے، چونکہ زمان پر منطبق ہے، حرکت کی مانند وہ بھی خود بخود اور فی ذاتہ سیال امتداد کا حامل ہے۔ پس نتیجتاً یہ کہ زمان اور فرد کا سیال امتداد اور بالتبع زمان اور مذکورہ فرد بھی دو الگ چیزیں نہیں ہیں؛ یعنی ایک خارجی بسیط حقیقت ہے کہ جو ایک اعتبار اور فرض کی بنیاد پر مقولہ کے مفہوم کا مصداق ہے اور ایک اور اعتبار اور فرض کی بنیاد پر زمان کے مفہوم کا مصداق ہے۔ اب آیا مسافت اور حرکت، کہ ہر دو ممتد اور سیال ہیں، خارج میں دو الگ ایک دوسرے پر منطبق حقیقتیں ہیں یا ایک ہی حقیقت ہے؟ بالفاظ دیگر، آیا مقولے کا سیال فرد ایک حقیقت ہے اور خود مقولے کے اندر حرکت ایک اور حقیقت ہے؟ صدر المتالہین کا جواب نفی میں ہے۔ خارج میں ایک بسیط حقیقت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ جو ایک اعتبار سے حرکت کے مفہوم کی مصداق ہے اور ایک دوسرے اعتبار سے مقولے کے مفہوم کا مصداق ہے؛[1] جیسا کہ یہی حقیقت ایک اور اعتبار سے زمان کے مفہوم کا مصداق بھی تھی۔ پس صدر المتالہین کی نگاہ میں یہ ذہن ہے کہ جو ایک بسیط حقیقت کو چار انداز میں بیان کرتا ہے؛ سادہ الفاظ میں، اس کو چار زاویوں سے دیکھتا ہے:

۱۔ ایک ایسی ذات کی حیثیت سے نگاہ کرتا ہے کہ جو کسی ایک مقولے کے تحت مندرج ہے، مثلاً رنگ، شکل، اور حرارت کہ جو کیف کے مقولے میں مندرج ہیں اور مقدار کہ جو کم کے مقولے میں مندرج ہے اور وضع اور این؛
۲۔ بہاؤ اور تبدیل ہونے والی (شی کے طور پر) دیکھتا ہے؛
۳۔ (اس میں) پیوستگی اور باہم متصل ہونا دیکھتا ہے؛
۴۔ اس کے پیمانے یا حجم کو دیکھتا ہے،

اور پہلی نگاہ میں ان میں سے ہر ایک کو ایک الگ حقیقت کی حیثیت سے دیکھتا ہے، اور ہر ایک کیلئے ایک خاص نام مقرر کرتا ہے: مقولے کو "مسافت"، تبدیلی اور بہاؤ کو "حرکت"، پیوستگی اور اتصال کو "امتداد" اور اس کے حجم اور پیمانہ کو "زمان" کا نام دیتا ہے۔ اور اس نگاہ سے وہ نہ مسافت میں حرکت، نہ حرکت میں امتداد اور نہ امتداد میں زمان کو نہیں دیکھتا، اور اسی کے نتیجہ میں مسافت کو ذاتاً حرکت کا غیر اور حرکت کو ذاتاً امتداد سے عاری اور امتداد کو ذاتاً زمان سے عاری جاننے لگتا ہے، اور اسی کے نتیجے میں یہ سمجھنے لگتا ہے کہ خارج میں زمان، امتداد پر عارض اور امتداد حرکت پر عارض اور حرکت مقولے پر عارض ہے۔ اسی طرح، زمان کے امتداد اور امتداد کے حرکت اور حرکت کے مسافت پر عروض سے ایک ترکیب حاصل ہوتی ہے۔ لیکن اس کے تجزیہ اور اس مسئلہ پر غور و فکر کے بعد جان جاتا ہے کہ یہ تقسیم (اور ایک دوسرے کے ساتھ ترکیب) اور عروض اس کے اپنے ذہن سے مربوط ہے نہ خارجی

1۔ دیکھیں ؛ ایضاً ، جلد نمبر ۳ ، ص ۷۴۔

حقیقت سے دریافت شدہ شے ،اور نتیجتاً اس فیصلہ پر پہنچتا ہے کہ مذکورہ اشیاء چار حقیقتیں نہیں ہیں کہ جن میں سے ہر ایک کا ایک (الگ) مفہوم ہو، بلکہ ایک ہی حقیقت ہے کہ جس سے چار مفہوم جانے جاتے ہیں، ہر ایک ایک خاص اعتبار سے۔

مختصر انداز میں یہ کہ، جو کچھ خارج میں وجود پاتا ہے وہ اسی مسافت کے مقولے کا ایک فرد ہے، اور حرکت اسی فرد کا بہاؤ ہے، اور آسان الفاظ میں، اسی فرد کا تبدیل ہونا اور آپس میں متصل رہنا ہے، اور امتداد وہی اس کا متصل اور پیوستہ رہنا ہے، اور زمان اس پیوستگی اور اتصال کا حجم یا پیمانہ ہے۔[1]

بالآخر، نتیجہ یہ نکلا کہ صدرالمتالہین کی نگاہ میں، کسی ایک جسم کا ایک عرَضی مقولے میں حرکت کرنا یعنی حرکت در عرَض، مذکورہ جسم میں اس مقولے کے فرد یا سیال مصداق کا حلول کرنا ہے، اور دوسرے انداز میں، کسی ایک عرَضی مقولے کے فرد یا سیال مصداق کا کسی جسم میں حلول کرنے سے مراد مذکورہ جسم کا اس مقولے میں حرکت کرنا ہے۔ اسی طرح یہ بھی بات سمجھی جاسکتی ہے کہ جوہر کے مقولے میں حرکت یا اگر مختصر انداز میں کہا جائے تو، حرکت در جوہر، جوہر کے مقولے کے فرد اور سیال مصداق کا متحقق ہونا (وجود پانا) ہے، بعبارت دیگر، مقولۂ جوہر کے سیال مصداق کا وجود میں آنا، حرکت در جوہر کے معنا میں ہے۔ پس اس بنا پر کسی ایک مقولے میں حرکت چاہے وہ جوہر ہو یا عرَض، اس مقولے کے فرد اور سیال مصداق کے موجود ہونے کے معنا میں ہے، اور کسی مقولے کے فرد اور سیال مصداق کا موجود ہونا اس میں حرکت کے معنا میں ہے۔

1۔ دیکھیں: ایضاً ؛ جلد نمبر ۳، ص ۱۸۰۔

باب نمبر ۷

"جوھری حرکت"

پہلے گذر چکا ہے کہ صدر المتالھین کے نزدیک مقولے میں حرکت چاہے وہ عرض ہو یا جوہر، اس مقولے کے سیال فرد کا موجود ہونا مراد ہے، اور اس کے سیال فرد کا موجود ہونا اس مقولے میں حرکت کے معنا میں ہے۔

اس بنیاد پر، گذشتہ فلسفی حضرات کا یہ قول کہ جس میں کہا گیا ہے کہ صرف چار عرَضی مقولوں کیف، کم، این، اور وضع میں حرکت موجود ہوتی ہے، صدر المتالہین کی نظر میں اس سے مراد یہ ہے کہ، صرف یہ چار مقولے سیال فرد کے حامل ہوسکتے ہیں اس طرح کہ کبھی ان کا سیال فرد جسم میں حلول پیدا کرلیتا ہے کہ اس صورت میں ہم کہتے ہیں کہ جسم ان میں حرکت کی حالت میں ہے، اور کبھی ان کا آنی یا مستمر فرد جسم پر عارض ہو جاتا ہے تو اس صورت میں ہم جسم پر سکون کا حکم لگاتے ہیں۔ اسی طرح صدر المتالہین کے نظریہ کے مطابق کہ مقولہ جوہر میں بھی حرکت موجود ہے، سے مراد یہ ہے کہ اس مقولے کا بھی سیال مصداق یا فرد موجود ہے۔ مختصراً یہ کہ حرکت در جوہر سے مراد: جوہر کے ایک سیال مصداق یا فرد کا موجود ہونا، چاہے وہ سیال جوہر، صوری جوہر اور جسم میں موجود طبیعت ہو، خواہ وہ ہیولیٰ اور صورت سمیت کل جسم ہو۔

مقولے کے سیال فرد کے بارے میں توضیحات کو سامنے رکھتے ہوئے، جوہر کے سیال فرد کا تصور زیادہ مشکل نہیں ہے۔ مثلاً اس کاغذ کی مانند کوئی جسم اگر سیال ہو تو یہ اس معنا میں ہے کہ یہ کاغذ جو ابھی ہمارے سامنے ہے یہ اس کاغذ کے علاوہ یا اس سے جدا ہے کہ جو ایک آن قبل ہمارے سامنے موجود تھا اور اس کاغذ کے بھی غیر ہو گا جو ایک آن بعد ہمارے سامنے موجود ہو گا۔ ہم ہر آن ایک نئے کاغذ کو دیکھ رہے ہیں۔ بالفاظ دیگر قبلی کاغذ معدوم اور باصطلاح زائل ہو چکا ہے اور اس کی جگہ ایک اور کاغذ حادث ہوا ہے، اور اس زوال اور حدوث کا یہ سلسلہ آن بہ آن آگے بڑھ رہا ہے۔ لیکن نہ اس طرح کہ قبلی زائل شدہ کاغذ اور بعد میں حادث ہونے والا کاغذ ایک دوسرے سے جدا اور الگ تھلگ ہوں، بلکہ اس معنا میں ہے کہ خارج میں ایک ہی متصل، پیوستہ حقیقت ہے کہ ممکن نہیں ہے جس کا کل زمان کے آنات میں سے کسی ایک آن میں موجود ہو، اور اس کا کل صرف اس کی عمر کے کل زمان میں ہی موجود ہے اور اس زمان کی آدھے حصے میں اس کا بھی آدھا حصہ ہی موجود ہے: زمان کے پہلے آدھے حصے میں اس کا پہلا آدھا حصہ اور زمان کے دوسرے آدھے حصے میں اس کا دوسرا آدھا حصہ؛ مذکورہ زمان کے ہر چوتھائی حصہ میں اس کا بھی چوتھائی حصہ اس چوتھائی حصہ کے علاوہ کہ جو دوسرے چوتھائی حصہ میں موجود ہے، اور یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہے گا؛ اور بالآخر ہر آن کہ جو زمان کا ایک فرضی حصہ ہے، اس کا بھی صرف ایک فرضی حصہ پایا جائے گا جو اس فرضی حصے کے علاوہ ہو گا کہ جو دوسرے فرضی آن میں پایا جائے گا۔ یہ فرضی حصے وہی حادث اور زائل کاغذ ہیں کہ جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ ایک دوسرے سے جدا اور الگ نہیں ہیں۔ المختصر مذکورہ کاغذ ان تین مشہور مکانی پایدار ابعاد کے علاوہ کہ جنکو سب جانتے ہیں، مورد بحث پیوستگی اور اتصال کی وجہ سے ایک چوتھے بعد کا

بھی حامل ہے کہ جو سیال ہے اور صرف عقل کی مدد سے قابل ادراک ہے، اور اپنے سیال ہونے کی وجہ سے، کبھی بھی ایک "آن" میں اس کا کل نہیں پایا جا سکتا۔[1]

مزید روشن انداز میں، آپ فرض کریں ہم مذکورہ کاغذ کو تہہ کریں، اس طرح کہ یہ کاغذ مکمل طور پر ہمارے ہاتھ میں آ جائے۔ چونکہ عمومی طور پر اس کو تین بعدی جانا جاتا ہے، تو ہم فرض کریں گے کہ سارے کا سارا کاغذ ہمارے ہاتھ میں ہے، اور اس کاغذ کا کوئی حصہ ایسا نہیں ہے کہ جو ہمارے ہاتھ سے باہر ہو۔ لیکن اگر ہم اس کاغذ کو سیال فرض کریں تو یہ اس معنا میں ہے کہ اس کاغذ کا صرف ایک فرضی حصہ - کہ جو تین بعدی ہے - ہمارے ہاتھ میں ہے، جو اس حصے کے علاوہ ہے کہ جو ایک دوسرے آن میں ہمارے ہاتھ میں تھا یا ہو گا، اور اس کا کل صرف اس کی عمر کی کل مدت میں ہی ہمارے ہاتھ میں ہو سکتا ہے۔ بنیادی طور حرکت در جوہر سے سیال جوہر کے علاوہ - اعم از سیال طبیعت یا جسم - کچھ اور مقصود نہیں ہے؛ جیسا کہ حرکت در عرَض سے مقصود جسم میں سیال عرَض کے موجود ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

جوہر سیال مثلاً سیال جسم کے تصور کو مزید واضح کرنے کیلئے ہم ایک ایسی شی کو فرض کرتے ہیں کہ جو صرف دو ابعاد کو درک کر سکے اور تیسرے بعد کا ادراک نہ رکھتی ہو۔ مثلاً یہ ایک مربع شی ہے جو ایک بے نہایت صفحہ P پر واقع ہے۔ یہ مربع اس صفحہ میں جہاں بھی جانا چاہے حرکت کر سکتا ہے اور اس کی آنکھیں ایسی ہیں کہ اس صفحہ میں موجود ہر شکل کو دیکھ سکتیں ہیں۔ اس مربع کیلئے مادی جہان اور جو کچھ اس میں موجود ہے وہ سب کچھ بس صفحہ P ہے۔ یہ مربع اس صفحہ پر ایک اور عمودی وجود سے بے خبر ہے، بلکہ اس کے بارے میں کسی بھی قسم کا کوئی تصور نہیں رکھتا۔ اور اسی طرح جو بھی چیز اس صفحہ سے باہر ہو گی اس کی نگاہ میں معدوم ہو گی۔ اب ہم ایک سیاہ رنگ کے منشور کو کہ جسکی مثلث نما شکل ہے فرض کرتے ہیں اور فرض کرتے ہیں کہ اس منشور کے تمام اطراف یکسان سیاہ رنگ کے حامل ہیں۔ مذکورہ مربع اس مثلث کو کس انداز میں دیکھے گا؟ اس سے کس قسم کے تصور کو درک کرے گا؟ جواب واضح ہے۔ جب تک منشور صفحہ P میں داخل نہ ہو جائے یہ مربع کی نظر میں معدوم ہے؛ چونکہ یا صفحہ P کے اوپر ہے یا اس سے نیچے؛ اور اس کا کوئی بھی جزء صفحہ P پر موجود نہیں ہے کہ مربع اس کو دیکھ سکے۔

اب ہم فرض کرتے ہیں کہ مذکورہ مثلث صفحہ P پر عموداً قرار پاتی ہے اور صفحہ کی جانب ایک یکسان رفتار سے حرکت کرنا شروع کر دیتی ہے، ٹھیک سات بجے وہ صفحہ P سے جا ٹکرائے گی اور اس کو پانچ گھنٹے کا وقت درکار ہو گا کہ اس صفحہ P سے عبور کرے اور اس کی دوسری جانب قرار پائے۔ اب سوال یہ ہے کہ مربع کی نگاہ میں یہاں کیا ماجرا واقع ہوا ہے؟ جواب واضح ہے: مربع کی نگاہ میں ٹھیک سات بجے ایک مثلث موجود ہوئی ہے کہ جو اس سے پہلے موجود نہ تھی۔ یہ مثلث پانچ گھنٹوں تک مسلسل موجود رہی اور پھر اس کے بعد معدوم ہو گئی۔

ہماری نگاہ میں کہ جو تیسرے بعد کو بھی درک کر رہے ہیں اور اسی طرح منشور کو بھی دیکھ رہے ہیں اور اسی طرح مربع کی صورتحال سے بھی باخبر ہیں، کہ مربع کس چیز کو دیکھ رہا ہے؟ آیا جیسا کہ وہ گمان کر رہا ہے کہ، ٹھیک سات بجے ایک مثلث موجود ہوئی اور پانچ گھنٹوں تک مسلسل موجود رہی اور ٹھیک بارہ بجے معدوم ہو گئی (ایسا ہی ہے)؟ جواب منفی ہے۔ اولاً تو یہ کہ مربع کا یہ خیال کہ ایک مثلث ٹھیک سات بجے معرض وجود میں آئی اور ٹھیک بارہ بجے معدوم ہو گئی ہے غلط ہے۔ چونکہ نہ مثلث وجود میں آئی ہے اور نہ معدوم ہوئی ہے، بلکہ وہ مثلث کہ مربع جس کو دیکھ رہا ہے منشور کا ایک فرضی حصہ ہے

1۔ دیکھیں: ایضاً، جلد نمبر ۳، ص ۱۴۰۔

جو صفحہ P پر ظاہر ہوا ہے۔ ثانیاً: مربع کا یہ خیال کہ یہ مثلث پانچ گھنٹے تک ثابت موجود رہی ہے –یعنی وہی مثلث کہ جو ٹھیک سات بجے وجود میں آئی اور ٹھیک بارہ بجے تک موجود رہی ہے – ایک غلط تصور ہے۔ مربع نے ہر آن ایک مثلث کو نہیں دیکھا ہے؛ ہر آن اس نے ایک ایسی مثلث کو دیکھا ہے جو اس پہلے والے آن میں موجود مثلث کے غیر تھی اور بعد کے آن میں موجود ہونے والی مثلث کے غیر ہوگی۔ پس مربع ہر آن ایک نئی مثلث کو دیکھ رہا تھا؛ لیکن چونکہ ہر مثلث ہر جہت سے ایک دوسرے کی شبیہ تھیں اس نے خیال کیا کہ ایک ہی مثلث کو دیکھا ہے۔

اب ہم اگر اس بات کو قبول کرلیں کہ زمان اجسام کا چوتھا بعد ہے؛ یعنی گویا ہم قبول کرلیں کے اجسام، محسوس فضائی تین امتدادوں کے علاوہ ایک اور امتداد کے بھی حامل ہیں کہ جس کو ہم محسوس نہیں کرتے، تو اس مسئلہ میں ہماری مثال اس چوتھے بعد میں اس مذکورہ مربع کی تیسرے بعد کی نسبت صورتحال کی مانند ہوگی۔ یعنی مربع جس طرح خود اس منشور کو کہ جو تین بعدی ہے کبھی بھی نہیں دیکھ سکتا، اور ہمیشہ اس کے ایک فرضی حصے کو کہ جو دو بعدی ہے اور صفحہ P پر واقع ہے درک کرتا ہے، اسی طرح ہم بھی ایک سیال جسم کو کہ جو چار بعدی ہے نہیں دیکھتے؛ بلکہ ہمیشہ صرف اس کے فرضی حصے کو کہ جو تین بعدی جسم ہے اور ابھی موجود ہے، دیکھتے ہیں۔ اور جس طرح مربع بھی مذکورہ مدت زمان میں باوجود اس کے کہ خود بھی نہیں جانتا ہوتا ہمیشہ ایک نئی مثلث کا مشاہدہ کر رہا ہوتا ہے، نہ یہ کہ ایک ہی مثلث کو دیکھ رہا ہو، ہمارا بھی ہر جسم کی نسبت یہی حال ہے؛ یعنی ہم نہ جانتے ہوئے ہمیشہ ایک نئے جسم کا مشاہدہ کر رہے ہوتے ہیں، نہ یہ کہ ہم جس مدت زمان میں جسم کا مشاہدہ کر رہے ہوتے ہیں ایک ہی جسم کو دیکھ رہے ہوتے ہیں۔ پس جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ مسلسل تبدیل ہو رہا ہوتا ہے اور ہر آن ایک نیا جسم ہمارے سامنے قرار پاتا ہے، لیکن ان زایل اور حادث ہونے والے اجسام کی آپس میں کاملا شباہت کی وجہ سے، ہم جسم کے تبدیل ہونے اور نئے ہونے کا ادراک نہیں کرپاتے۔ بالاخر جس طرح وہ مثلثیں کہ جن کو مربع دیکھ رہا ہوتا ہے ایک دوسرے سے کٹے ہوئے اور جدا نہیں ہیں، بلکہ وہ سب ایک ہی جسم کے پیوستہ فرضی حصے ہیں، نئے نئے اجسام (بھی) کہ جو (ایک جسم کو نگاہ کرنے کے دوران) نظر آتے ہیں، ایک دوسرے سے کٹے ہوئے اور جدا نہیں ہیں؛ یعنی ایسا نہیں ہے کہ ہر آن ہم ایسا جسم دیکھ رہے ہوں جو ماقبل دیکھے گئے جسم یا بعد میں نظر آنے والے جسم سے کاملا جدا حیثیت کا حامل ہو، بلکہ یہ تمام اجسام ایک ہی چار بعدی پیوستہ شی کے فرضی حصے ہیں کہ جس کو "سیال جسم" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

معلوم ہے کہ اگر ایک جسم سیال ہو، تو بالضرورہ اس کی تمام اعراض اور صفات بھی سیال ہوں گی؛ یعنی جوہر میں حرکت کا لازمہ اس میں موجود (یا اس پر حالّ) تمام اعراض کی حرکت کرنا ہے۔ یعنی ممکن نہیں ہے کہ ایک جسم تو تبدیل ہو اور اس کے اعراض اور صفات کہ جو اس پر حالّ یعنی اس میں حلول کئے ہوئے ہیں، تبدیل نہ ہوں بلکہ ثابت باقی رہیں اور اس جسم میں کہ جو پہلے والے جسم کی جگہ ہو حلول (رسوخ) پیدا کرلیں۔ پس جسم کا سیلان، کہ جو ایک جسم کے مسلسل تبدیل ہونے کے معنا میں ہے کا لازمہ یہ ہے کہ آن بہ آن اس کے اعراض بھی مسلسل تبدیل ہوتے ہیں، آن بہ آن اور اس کے ساتھ ساتھ؛ یعنی اس کا لازمہ جسم کے اعراض میں حرکت ہے۔ پس اگر ایک جسم میں جوہری حرکت پائی جائے تو وہ جسم اپنے اعراض اور اپنی صفات کے ساتھ آن بہ آن ہمیشہ تبدیل ہو رہا ہے اور اس کی کوئی بھی چیز گذشتہ سے باقی نہیں ہے۔

صدرالمتالہین نے خود یہ بات بیان نہیں کی بلکہ صرف اس کی طرف اشارہ کیا ہے [1]، بلکہ بعض مقامات پر تو اس کے خلاف بھی بات کی ہے۔[2]

1- دیکھیں، ایضاً، جلد نمبر ۳، ص ۶۲، علامہ طباطبائی کے تعلیقہ کے ساتھ۔
2- دیکھیں، ایضاً، جلد نمبر ۳، فصل ۲۳، ص ۸۰ الی ۸۵۔

بہر حال جوہری حرکت کا لازمہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ شی کے تمام اعراض اس کے اپنے ساتھ مسلسل تبدیل ہوں۔ بالفاظ دیگر، جوہر کا سیلان (بہاؤ) مستلزم ہے کہ اس جوہر پر حالّ)حائل) اعراض میں بھی سیلان (بہاؤ) پایا جائے؛یعنی جوہری حرکت کی وجہ سے ایک سیال جسم میں سیال اعراض حلول(رسوخ) پیدا کرلیتے ہیں۔

اب جیسا کہ صدرالمتالہین نے اس بات کا دعویٰ کیاہے اور ان کے جوہری حرکت سے متعلق بعض استدلال بھی اسی بات کو اجاگر کرتے ہیں یاان سے یہی بات ظاہر ہوتی ہے، اگر ہم یہ فرض کریں کہ تمام اجسام حتی اس حالت میں بھی کہ جب ثابت اور بے حرکت دکھائی دے رہے ہوں تو وہ جوہری حرکت میں ہیں، تو ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ اس (جوہری حرکت) کے تحت ان اجسام کے تمام اعراض اور صفات میں بھی حرکت پائی جاتی ہے۔ پس اس دعوے کے مطابق عالم طبیعت میں کہ جو وہی عالم اجسام ہے ہر چیز آن بہ آن اور ہمیشہ تبدیل اور تغییر کی حالت میں ہے؛اعم از جوہر اشیاء کہ جو صورت اور مادے شامل ہیں، اور ان کی صفات اور اعراض۔یعنی طبیعت میں کوئی بھی چیز گذشتہ سے باقی نہیں ہے اور ہر چیز نئی ہے۔[1]

جوہری حرکت کا امکان

مندرجہ بالا تشریحات کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ جوہری حرکت کے نظریئے میں ایک بنیادی مشکل درپیش ہے:

حرکت کے عمل میں ثابت شی کی نفی

جیسا کہ حرکت کے باب میں استدلالات کے ذیل میں بیان ہوچکا ہے، ہر حرکت ایک ثابت اور باقی رہنے والے موضوع کی محتاج ہے۔ اب ہم جب تک اس بات کے قائل ہوں کہ حرکت صرف "اعراض" میں پائی جاتی ہے تو وہ جسمانی جوہر کہ جو ان اعراض کا حامل ہے وہ ثابت اور باقی ہے اور حرکت کا موضوع قرار پاتا ہے۔ اب اگر ہم اس بات کو مان لیں کہ خود اس جوہر میں بھی حرکت پائی جاتی ہے اور اسی کے مد نظر ثابت اور باقی نہیں ہے اور ہمیشہ تبدیل ہونے کی حالت میں ہے؛تو جسم میں کونسی شی ہوگی جو ثابت اور باقی رہنے والی ہوگی تاکہ وہ حرکت کا موضوع قرار پاسکے؟اس فرض کے مطابق نہ تو وہ حرکات جو اعراض میں پائی جاتی ہیں کسی ثابت اور باقی موضوع کی حامل ہیں اور نہ وہ حرکت کہ جو خود جسمانی جوہر میں پائی جاتی ہو؛بلکہ اگر کوئی حرکت کل جسمانی جوہر میں پائی جائے کہ جو صورت اور مادہ کو بھی شامل ہو تو بنیادی طور پر ایسی حرکت کا کوئی موضوع ہی نہ ہوگا، چہ جائیکہ وہ ثابت اور باقی موضوع کی حامل ہو۔ پس جوہری حرکت ثابت اور باقی رہنے والے موضوع کی نفی کرتی ہے بلکہ بنیادی طور پر تو خود حرکت کیلئے موضوع کے وجود ہی کی نفی کرتی ہے۔ یہ اعتراض کہ جو جوہری حرکت کے موجود ہونے کی نفی کے معنا میں ہے اس بات کا باعث بنا کہ فلسفی حضرات جوہری حرکت کے نظریہ کا ہی انکار کردیں۔[2]

واضح ہے صدرالمتالہین کو جوہری حرکت کے نظریہ کو ماننے کیلئے پہلے اس اعتراض کا جواب دینا ہوگا، اور صرف اسی صورت میں جوہری حرکت کا ممکن ہونا ثابت ہو سکے گا۔ اگر ہم حرکت کے موضوع میں بیان کی گئی صدرالمتالہین کی آراء کو اس انداز میں دیکھیں کہ ان میں سے "متشابہات" کو "محکمات" کی جانب پلٹادیں تو اس بات کا دعوی کیا جاسکتا ہے کہ آپ کی نگاہ میں حرکت کو "بماہی ہی" ثابت موضوع کی ضرورت ہی نہیں ہے: یعنی اپنے بے

1- دیکھیں: ایضاً، جلد نمبر ۷،ص ۲۹۸۔
2- دیکھیں: الشفاء، الطبیعیات، جلد نمبر۱، ص ۹۹، ۹۸؛ اسفار، جلدنمبر۳، ص ۱۰۵، ۸۶، ۸۵ اور ۱۰۶۔

نیاز محل کی وجہ سے بے نیاز ہے؛ چونکہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ اعراض اس قسم کے موضوع کی محتاج ہیں اور صدرالمتالہین کی نگاہ میں حرکت بنیادی طور پر عرَض ہی نہیں ہے کہ ایسے موضوع کی محتاج ہو، بلکہ اس مقولے کے فرد کے موجود ہونے کی حیثیت کہ جس میں حرکت پائی جاتی ہے؛ وہ وہی اس مقولے کے فرد کا سیلان اور اس کا تجدد ہے کہ جو حرکت کے دوران وجود میں آتا ہے۔ پس اگر مذکورہ فرد عرَض ہو تو ایسا فرد اس قسم کے موضوع کا محتاج ہو گا، نہ یہ کہ خود حرکت موضوع کی محتاج ہے۔ ہاں اس صورت میں بھی ضروری نہیں ہے کہ موضوع ثابت اور باقی رہنے والا ہو۔ چونکہ صرف وہ عرَض کہ جو خود ثابت اور باقی ہے وہ ثابت اور باقی رہنے والے موضوع کا محتاج ہے نہ وہ عرَض کہ جو سیال ہو؛ لیکن اگر مذکورہ فرد جوہر ہو تو، جیسا کہ حرکت جب خود جوہر ہی میں پائی جاتی ہو تو، تو وہ بنیادی طور پر ایسے موضوع کا محتاج ہی نہیں ہے، چہ جائیکہ وہ اس کے ثابت ہونے اور باقی ہونے کا محتاج ہو۔ پس حرکت "بماہی ہی" ایسے موضوع کہ جس کا حرکت میں کردار وہی عرَض میں جوہر والا کردار ہو، کی تو محتاج ہی نہیں ہے، کہ ہم اس کے ثبات یا بقا کہ بات کریں۔

حرکت استعداد کے حامل مادے جیسے موضوع کی محتاج نہیں ہے؛ چونکہ حرکت "حدوث شی" ہے (شی کا تدریجی حدوث اور زوال) نہ "حادث شی" (ایسی شی کہ جو بتدریج حادث اور زائل ہو جائے)؛ درحالیکہ قانون "كل حادث مسبوق بقوة و مادة تحملها" شی حادث پر ناظر ہے نہ حدوث شی پر۔ ہاں، وہ مقولہ کہ جس میں حرکت پائی جاتی ہے "حادث تدریجی" ہے، جیسا کہ "زایل تدریجی" بھی ہے، اور مذکورہ قانون کی بنا پر ایسے مادہ کا محتاج ہے کہ جو اس کی استعداد کا حامل ہو۔ لیکن پھر بھی ضروری نہیں ہے کہ تسلسل سے فرار کی خاطر، مذکورہ مادہ کو ازلی اور غیر حادث اور اسی بنا پر ابدی اور غیر زایل فرض کریں؛ چونکہ مذکورہ تسلسل تعاقبی اور بلا اشکال ہے۔ پس عقلا لازم نہیں ہے حادث کی استعداد کا حامل مادہ بہ شخصہ، استعداد کے زوال کے بعد، باقی رہے اور خود "مستعد لہ" کا حامل ہو، بلکہ اگر "مستعد لہ" سیال حقیقت ہو تو کافی ہے کہ استعداد کا حامل مادہ اور مستعد لہ کا حامل مادہ آپس میں متصل ہوں؛ اس معنا میں کہ ایک ہی واحد سیال مادے کے اجزاء اور فرضی حصے ہوں، وگرنہ انفصال کی صورت میں، اس معنا میں ہے کہ حادث کلی طور پر نیا موجود ہو اور ما قبل کی استعداد اور اس کے حامل مادے سے کسی قسم کا کوئی ارتباط نہ رکھتا ہو جو مذکورہ قانون کا نقض ہے۔ پس بیان شدہ قانون کے مطابق اگر حادث تدریجی اور سیال امر ہو تو اس کیلئے ممتد اور سیال مادہ کافی ہے اور ثابت اور باقی رہنے والے مادے کی ضرورت نہیں ہو گی۔[1]

اب ہم یہ جان سکتے ہیں کہ جوہری تبدیلیوں میں، کہ اگر وہ تدریجی اور حرکت کی قسم سے ہوں، نہ آنی اور کون و فساد کی نوعیت سے، تو آن بہ آن وہ مادہ کہ جو قبلی حادث صورت کا حامل ہے اور نیز بعد میں حادث ہونے والی صورت کی استعداد رکھتا ہے، قبلی صورت کے ساتھ زایل ہو جائے گا اور ایک اور مادہ کہ جو بعد میں آنے والی حادث صورت کا حامل ہے اس صورت کے ہمراہ اور زائل شدہ قبلی مادے سے متصل انداز میں حادث ہو جائے گا؛ اس طرح کہ گویا حادث اور زائل مادے ایک ہی سیال مادے کے فرضی حصے ہوں، جیسا کہ زایل اور حادث صورتیں بھی ایک ہی سیال صورت کے فرضی حصے ہیں؛ چونکہ ہر مادہ بعد کی صورت کی استعداد رکھتا ہے اس کے حدوث کو ظاہر کرتا ہے، اور ہر صورت چونکہ اپنے حامل مادے کی نسبت "شریک العلت" ہے اور اصطلاحاً اس پر "مقدم" ہے، اس کا زوال مادے کے زوال اور اس کا حدوث مادے کے حدوث کو ظاہر کرتا ہے۔ اس بنا پر جوہری حرکت - کہ جس میں صورت کے فرضی حصے ایک دوسرے کے بعد زائل اور حادث ہوتے جاتے ہیں، اور مشہور بیان کے مطابق آن بہ آن ایک صورت زائل اور دوسری صورت حادث ہو جاتی ہے - صورت کا حامل مادہ اپنی استعداد کے ساتھ بعد کی صورت کے حدوث کا طلبگار ہے، اس صورت کے حدوث کے ساتھ پہلی صورت زائل اور اسی کے تحت مذکورہ مادہ کہ جو قبلی صورت کا حامل ہے بھی زائل ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح بعد کی صورت بھی اپنے حامل مادے پر تقدم کی

1۔ دیکھیں: اسفار، جلدنمبر ۳، ص ۵۲۔

خاطر اس بات کی طلبگار ہے کہ اس کا مادہ بھی اس کے ساتھ حادث ہو اور اس کے نتیجے میں پہلی صورت اپنے حامل مادے کے ساتھ زائل اور اس کے بعد آنے والی صورت اپنے حامل مادے کے ساتھ حادث ہو گی۔ البتہ زائل اور حادث صورتیں ایک واحد سیال صورت کے فرضی حصے ہیں؛ پس حامل مادے کے تحت وہ بھی اسی طرح ہیں؛ یعنی ایک سیال مادہ ایک سیال صورت کا حامل ہے، گویا کہ مادے کا ہر جزء یا فرضی حصہ اس کے مشابہ صورت کے جزء یا فرضی حصے کا محل ہے اور بعد میں آنے والے جزء یا فرضی حصے کی استعداد کا حامل ہے؛[1] بلکہ صورت اور مادے کی اتحادی ترکیب کی خاطر، کہ صدرالمتالہین جس کی تاکید کرتے ہیں اور ہم جلد ہی اس کے بارے میں بات کریں گے، کہا جانا چاہیے: ایک ایسا سیال امر موجود ہے کہ جس کا ہر جزء یا فرضی حصہ ایک اعتبار سے صورت اور ایک دوسرے اعتبار اور فرض کے مطابق اس صورت کا حامل مادہ اور ایک تیسرے اعتبار یا فرض کے مطابق بعد میں آنے والی صورت کی استعداد ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ حرکت کیوں ثابت اور باقی رہنے والے حرکت کی وحدت کے محافظ موضوع کی محتاج نہیں ہے؟ اس سوال کے جواب کو بیان کرنے کیلئے ہمیں چوتھے اور پانچویں استدلال کا دوبارہ جائزہ لینا ہو گا۔ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، اصالت وجود (کے نظریہ) کی بنیاد پر، ہر وہ مقولہ کہ جس میں حرکت پائی جاتی ہے وہ حرکت کے دوران ایک فرد کا حامل ہوتا ہے، البتہ سیال اور ممتد فرد کا کہ جو حرکت کی پوری مدت زمان پر حاوی ہوتا ہے؛ نہ یہ کہ وہ بے نہایت زائل اور حادث "آنی" (آن والے) افراد کا مجموعہ ہو کہ ہم آنات (آن کی جمع) اور آنیات (یعنی آنات والے افراد) کے اجتماع سے پرہیز کی خاطر عقلاً مجبور ہوں کہ حرکت کے دوران مسافت والے فرد کو "فاقد متحرک بالفعل" (بالفعل حرکت سے عاری) فرض کریں۔ نتیجتاً حرکت بھی کہ جو اس متحرک فرد کے سیلان کے علاوہ کچھ نہیں ہے، ایک ممتد، متصل اور سیال عمل ہے جو حرکت کی طول مدت زمان پر حاوی امتداد کا حامل ہے؛ اور چونکہ اتصال اور پیوستگی ایسے امور میں سے ہے کہ جن کا معیار وحدتِ شخصی ہے، تو حرکت خود بخود ایک واحد عمل ہے نہ یہ کہ وہ بے نہایت منفصل اور جدا زوال اور حدوث کا مجموعہ ہو جن کی وحدت کی حفاظت کی خاطر ایک ثابت اور باقی موضوع کی ضرورت ہو۔ پس سیال فرد کے وجود کی بنیاد پر، حرکت کی وحدت اس کی ذاتی ہے، اور اسی وجہ سے حرکت وحدت کے محافظ سے بے نیاز ہے۔ بنیادی طور پر اگر حرکت منفصل امور کا مجموعہ ہو اور فی ذاتہ اتصال اور وحدت سے عاری ہو تو ممکن نہیں ہے کہ اس کو ایک ثابت اور واحد موضوع پر عارض کرنے سے وحدت حاصل کی جائے۔ پس ذاتی طور پر اتصال ہی حرکت کی وحدت کا محافظ ہے نہ ثبات اور بقائے موضوع۔[2]

پس اس بنیاد پر ہم جان سکتے ہیں کہ پانچواں استدلال کہ جو " التسوّد لیس سوّاداً واحداً یشتد" کے عنوان سے مُعَنون ہے، بھی تام (کامل) نہیں ہے، چونکہ اس میں تمام شقوں کا احصاء (شمار) نہیں کیا گیا، بلکہ یہاں ایک اور شق بھی قابل فرض ہے کہ جو اس میں بیان نہیں ہوئی۔ وہاں دو بنیادی مفروضے موجود ہیں:

ا۔ پہلے والی سیاہی خود ہو بہو باقی ہے، کہ اس صورت میں پھر اس مفروضے کی چار شقیں ہیں اور وہ چاروں باطل ہیں۔

۲۔ پہلی والی سیاہی خود ہو بہو باقی نہیں ہے، بلکہ زائل ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ شدید تر سیاہی حادث ہوتی ہے، اور یہ زوال اور حدوث آن بہ آن، حرکت کے دوران جاری رہتا ہے۔ اس فرض کے لئے بھی پھر تین شقیں بیان کی گئی ہیں:

پہلی : یہ کہ بنیادی طور پر وہ موضوع ہی کہ جس پر مذکورہ سیاہیاں عارض ہوتی ہیں، موجود نہیں ہے؛

1۔ دیکھیں: ایضاً، جلد نمبر ۳، ص ۶۳۔

2: دیکھیں: ایضاً، جلد نمبر ۳، ص ۸۷، تعلیقہ علامہ طباطبائی۔

دوسری : یہ کہ موجود ہے لیکن ثابت اور باقی نہیں ہے، بلکہ مذکورہ سیاہی کے ہمراہ تبدیل ہو جاتا ہے؛
تیسری : یہ کہ ایک ثابت اور باقی رہنے والا موضوع موجود ہے۔

صدرالمتالہین کے تمام بیانات کو سامنے رکھتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ یہاں ایک اور شق بھی قابل تصور ہے اور وہ یہ کہ، مفروض زائل اور حادث سیاہیاں، سیاہی کے ایک سیال فرد کے مختلف فرضی حصے ہوں، اس طرح کہ حرکت کے دوران سیاہی کا ایک فرد اور ایک شخص موجود ہو، لیکن ایک سیال اور متصل فرد کہ جس کا ہر فرضی حصہ شدت وضعف کے حوالے سے کسی بھی دوسرے فرضی حصے سے مختلف ہو۔

یہ شق بھی، ساتویں شق کی طرح ممکن ہے اور محال نہیں ہے۔ چونکہ اس جیسے ایک فرد کا کل، ایک واحد شخص ہے کہ جو حرکت کی ابتدا سے اس کی انتہا تک موجود ہے نہ یہ کہ وہ زائل ہو جائے اور پھر اس کی جگہ ایک اور فرد حادث ہو جائے۔ اسی وجہ سے اس فرض پر وہ اعتراض کہ جو عدم بقا والے مفروضہ پر صادق ہے، نہیں لگایا جاسکتا۔ اور چونکہ سیلان کی وجہ سے اس کے فرضی حصوں میں سے کوئی بھی حصہ - کہ جو نوعیہ ماہیات کا منشاء انتزاع ہیں - باقی نہیں ہے، یہ فرض ان اعتراضات سے بھی روبرو نہیں ہے جو بقا کے مفروضہ میں بیان کئے گئے ہیں۔ پہلی والی سیاہی کے بقا کی صورت میں بیان ہونے والے اعتراضات اس بنیاد پر ہیں کہ وہ خود پہلی سیاہی حرکت کے دوران ہر آن خود بذاتہ موجود ہو، جبکہ سیاہی کا سیال فرد ایسا نہیں ہے، چونکہ بنیادی طور پر وہ "آن" یا "آن" میں موجود ہی نہیں ہے۔ دوسری جانب پہلی والی سیاہی کے عدم بقا کی خاطر بیان کئے جانے والے اعتراض اس بنیاد پر ہیں کہ خود پہلی سیاہی زائل ہو اور اس کی جگہ ایک اور سیاہی کا فرد، جو اس سے جدا ہو، حادث ہو؛ اس طرح کہ گویا سیاہیوں کا موضوع کہ جو صرف ان کے درمیان ثبات اور بقا کی خاطر مشترک ہے ان کے درمیان رابطہ کا باعث ہو؛ جبکہ سیال سیاہی کے فرد کے فرضی حصے اس طرح نہیں ہیں، بلکہ وہ اس مذکورہ شخص کے اتصال کی خاطر خود بخود ایک دوسرے سے مرتبط ہیں۔ مختصر انداز میں یہ کہ، سیال فرد اپنے اتصال کے اعتبار سے باقی ہے اور اپنے سیلان کے اعتبار سے حادث ہے اور باقی نہیں ہے، لیکن اس کا یہ بقا اور حدوث مشکل ساز نہیں ہے۔[1]

نتیجہ یہ ہوا کہ: مسافت کے سیال فرد کے فرض سے بھی، کہ جو آٹھویں شق ہے، مشکل حل ہو جاتی ہے، بلکہ صرف یہی شق ہی قابل قبول ہے۔ اور حتی ساتویں شق بھی کہ جو سابقہ فلسفی حضرات کی بھی مورد تائید ہے، محال ہے؛ چونکہ یہ اس معنا میں ہے کہ حرکت فی ذاتہ وحدت نہیں رکھتی اور ایک ثابت اور باقی (رہنے والا) موضوع اس کی وحدت کا محافظ ہے، اور ہم پہلے کہ چکے ہیں کہ یہ بات باطل ہے۔

نتیجتاً حرکت اس جہت سے کہ حرکت ہے ایک ثابت اور باقی رہنے والے موضوع کی محتاج نہیں ہے؛ پس ایسے موضوع کا جوہری حرکت میں نہ ہونے سے اس کی نفی لازم نہیں آتی؛ یعنی جوہر میں حرکت بھی، اعراض میں حرکت کی مانند، ایک ممکن امر ہے اور محال نہیں ہے۔

جوہری حرکت کا اثبات

واضح ہے کہ کسی شی کے امکان کا اثبات اس کے وقوع کے اثبات کے معنا میں نہیں ہے۔ پس اب یہاں جوہری حرکت کے اثبات کو بیان کرتے ہیں۔ صدرالمتالہین نے جوہری حرکت کو ثابت کرنے کیلئے نو مختلف استدلال بیان کئے ہیں۔ ان میں سے بعض استدلال "صور نوعیہ" اور "طبیعت" میں

1۔ دیکھیں: ایضاً، جلد نمبر ۳، ص ۹۷، ۸۶، ۸۴ اور جلد نمبر ۹، ص ۹۵؛ الشواھد الربوبیہ، ص ۱۲۶۔

حرکت کو ثابت کرتے ہیں، جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔ اسی بناپر "ہیولیٰ" اور "کل جسم" میں بھی حرکت کا اثبات ہوتا ہے۔ اور اسی طرح بعض کلی طور پر ثابت کرتے ہیں کہ جسم سیال ہے، اور بعض جوہری حرکت کو "نفس" میں بھی ثابت کرتے ہیں۔ ہم ان استدلالات سے چشم پوشی کرتے ہوئے صرف اس بات کی یاددہانی کرتے ہیں کہ ان کا مہم ترین استدلال کہ جو حرکت کو پورے عالم طبیعت اور اس کے تمام پہلوؤں میں ثابت کرتا ہے، وہ اجسام اور عوارض کے زمانی ہونے پر مبنی ہے۔

اس استدلال میں، پہلے ثابت کیا جاتا ہے کہ تمام اجسام حقیقتاً زمانی ہیں، یا عمومی بیان کے مطابق، حقیقی طور پر طول عمر رکھتے ہیں، اور ایسا نہیں ہے کہ زمان اور عمر کو انواع اجسام کی طرف نسبت دینا مجازی ہے۔ پس اس بنیاد پر کہ ہر وہ چیز کہ جو حقیقتاً زمانی اور عمر دار ہو بالضرورۃ زمان پر منطبق ہے اور بالاخرہ تدریجی اور سیال امر ہے اور ممکن نہیں ہے کہ وہ مستمر اور زمان پر منطبق نہ ہو، پس نتیجہ یہ ہوا کہ جسمانی جواہر تدریجی اور سیال ہیں؛ اور یہ وہی جوہری حرکت ہے۔[1]

اشتدادی جوہری حرکت

ان اوامر میں سے ایک کہ جنہیں اثبات کرنے کیلئے صدرالمتالہین نے خصوصی اہتمام کیا ہے اور فلسفی مسائل کو حل کرنے کیلئے اس بات سے کئی ایک مرتبہ استفادہ کیا ہے، ان اوامر میں سے ایک "اشتدادی جوہری حرکت" ہے۔ یہ حرکت وجود کے ذوالمراتب ہونے پر مبنی ہے، چونکہ وجود کے ذوالمراتب ہونے کا نظریہ ہی اس بات کو تجویز کرتا ہے کہ حقیقتیں ایک دوسرے کی نسبت کامل اور ناقص ہوں، چاہے یہ حقائق ایک دوسرے سے جدا اور مستقل ہوں، چاہے ایک سیال فرد کے فرضی حصے ہوں۔

تشریح:

جس طرح سے ہم نے حرکت کے مفہوم کی تشریح کی ہے، حرکت کی چار اقسام قابل تصور ہیں؛ جیسا کہ بیان ہوا، حرکت ایک امر کے زوال اور ایک دوسرے امر کے اس کی جگہ حدوث کا نام ہے ایسا زوال و حدوث کہ جو بطور پیوستہ اور متصل ہو۔ یعنی ہر حرکت میں، چاہے وہ جوہر میں ہو یا عرض میں، ہر آن پہلا امر زائل اور موجودہ امر حادث ہو جاتا ہے۔ اب مذکورہ زائل اور حادث، اپنے زوال اور حدوث کی خصوصیات سے قطع نظر، دوسری صفات میں یا:

۱۔ مکمل طور پر ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، مثلاً اس کاغذ کا موجودہ رنگ اور اس کاغذ کا چند لحظے پہلے والا رنگ، یا غیر مشابہ ہیں، کہ دوسری حالت میں، یا:

۲۔ زائل اور حادث ایک دوسرے کی نسبت کامل اور ناقص نہیں ہیں۔ مثلاً ہائیڈروجن اور ہیلیوم کا ہائیڈروجن سے ہیلیم میں تبدیل ہونے کا عمل۔ اور یا کامل اور ناقص ہیں، کہ اس آخری حالت میں، یا:

1۔ دیکھیں: اسفار، جلد نمبر۷، ص ۲۹۰ الی ۲۹۲۔

۳۔ زائل حادث کی نسبت ناقص تر ہے، مثلاً نطفہ اور جنین، نطفے کے جنین میں تبدیل ہونے کے عمل کے دوران۔ یا ضعیف اور شدید سفیدی، سفید جسم کے سفید تر جسم ہونے کے عمل کے دوران، اور یا:

۴۔ زائل حادث کی نسبت کامل تر ہے، مثلاً درخت اور لکڑی، درخت کا لکڑی میں تبدیل ہونے کے عمل کے دوران، جب درخت کو کاٹ دیا جائے۔

صدرالمتالہین اس حرکت کو کہ جس میں زائل اور حادث ایک دوسرے کی نسبت اول یا دوم حالت کے حامل ہیں "لبس بعد الخلع" کی تعبیر سے یاد کرتے ہیں، اور ایسی حرکت کہ جس میں زائل حادث کی نسبت ناقص تر ہے کو "لبس بعد اللبس" یا اشتدادی حرکت کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ وہ ایسی حرکت کو کہ جس میں زائل ناقص کی نسبت کامل تر ہو کو "خلع بعد اللبس" یا تناقضی یا تضعفی حرکت کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

ایسی حرکت کے جس میں زائل اور ناقص مشابہ ہوں، اور اگرچہ (یہ حرکت) محسوس اعراض میں پائی جائے، مثلاً رنگ، بو، ذائقہ، اور شکل، (تو یہ حرکت) قابل درک نہیں ہے؛ بالکل اس فلم کی مانند کہ جو ہمیشہ تبدیل ہونے کی حالت میں ہو اور ٹیلیویژن کی سکرین پر نئی تصویریں آتی رہیں؛ لیکن چونکہ یہ تصاویر مکمل طور پر ایک دوسرے کے ساتھ مشابہت رکھتی ہیں اس لئے ایک ثابت تصویر کی صورت میں نظر آئیں گی۔ صدرالمتالہین کی نگاہ میں اشیاء اپنے جواہر اور اعراض کے ساتھ ہمیشہ حرکت اور تبدیل ہونے کی حالت میں ہیں، بہت سے موارد میں یہ حرکات قابل درک نہیں ہیں، یہ اسی وجہ سے ہے کہ ایسی حرکات میں زائل اور حادث مکمل طور پر ایک دوسرے سے شباہت رکھتے ہیں۔[1]

یہ بحث کہ آیا صدرالمتالہین ان چاروں اقسام حرکت کو قبول کرتے ہیں یا بعض اقسام کے قائل نہیں ہیں، ایسا موضوع ہے جو اس عبارت کے اختصار کی خاطر یہاں بیان نہیں کیا جاسکتا، جو بات اہم ہے وہ یہ ہے کہ آپ یقینی طور پر "اشتدادی حرکت"، اور بالخصوص "جوہری اشتدادی حرکت" کو قبول کرتے ہیں، اور اس (نظریہ) کو بہت سی مشکلات کے حل کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔ جوہری حرکت سے متعلق توضیحات کی روشنی میں، جوہری اشتدادی حرکت سے مراد یہ ہے، کہ وہ حقیقت کہ جو جوہری ماہیت کی حامل ہے (مثلاً: نطفہ ان چار ماہ کے دوران کہ جب وہ انسان میں تبدیل ہونے کے عمل میں ہوتا ہے) ایسی حقیقت ہے کہ جس کا کل ایک " آن" موجود نہیں ہوتا، بلکہ اس کا کل اس کی طول مدت عمر میں موجود ہوتا ہے، اور ہر آن اس کا ایک حصہ موجود ہوتا ہے جو اس حصہ کے علاوہ ہوتا ہے جو اس سے ماقبل یا اس کے مابعد والے آن میں موجود ہو؛ لیکن جو بھی حصہ موجود ہوتا ہے، یعنی باصطلاح امر حادث، اس کے باوجود کے وہ اس حصے کے علاوہ ہے کہ جو معدوم ہو چکا ہے، یعنی باصطلاح امر زائل کے علاوہ ہے، لیکن ان تمام کمالات اور خصوصیات کا کہ جو امر زائل کو حاصل تھیں، ان خصوصیات اور کمالات کے علاوہ کہ جو اس امر زائل کو حاصل نہیں تھیں، کا حامل ہے۔ گویا اس طرح ہے کہ زائل اور حادث کے آپس میں مقایسے کے نتیجے میں یہ غلط گمان کیا جاتا ہے کہ زائل در حقیقت زائل نہیں ہوا بلکہ اب بھی باقی ہے اور جیسا کہ کسی ایک برتن میں موجود پانی میں اگر اور پانی اضافہ کیا جائے تو صرف اس میں ایک نئی چیز کا اضافہ ہوا ہے اور وہ اس سے متحد ہو کر حادث کو وجود میں لائی ہے، کہ جو فلسفی حضرات کی نگاہ میں اور ملاصدرا کی صراحت کے مطابق دو حقیقتوں کا بالفعل اتحاد ہے اور یہ بلاشک محال ہے۔[2]

1۔ دیکھیں: مفاتیح الغیب، ص ۳۹۷۔
2۔ دیکھیں: اسفار جلد نمبر ۲، ص ۹۸، ۹۷ اور جلد نمبر ۳، ص ۳۲۹، ۳۲۳۔

پس ایسا گمان صحیح نہیں ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اشتدادی حرکت میں ہر آن ایک امر معدوم اور زائل ہو جاتا ہے اور اس کے علاوہ اس کا غیر اور اس سے کامل تر ایک اور امر اس کی جگہ حادث ہو جاتا ہے۔ البتہ یہ دونوں امر ایک دوسرے سے پیوستہ ہیں؛ اس معنا میں کہ ایک امر کے فرضی حصے متصل زمانی ہیں؛ لیکن چونکہ حادث امر، اپنی بساطت کے باوجود، زائل امر میں موجود آثار اور کمالات سے مشابہ آثار اور کمالات کا بھی حامل ہے، اور جدید آثار و کمالات کا بھی حامل ہے، (اس وجہ سے) اسے "اتحاد کمال جدید با کمالات موجود در زائل" (زائل میں موجود کمالات کے ساتھ نئے کمال کا اتحاد) کے عنوان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بعبارت دیگر، آپ فرض کریں، زائل امر سے A کی ماہیت قابل انتزاع ہے اور امر حادث سے B کی ماہیت قابل انتزاع ہے؛ اور فرض کرتے ہیں کہ وہ آثار اور نئے کمالات کہ جو صرف امر حادث میں پائے جاتے ہیں وہ وہی آثار ہوں کہ جس کی ہمیں ایک C کے نام سے موجود ماہیت سے توقع ہے۔ اس صورت میں حادث ہونے والا امر اپنی بساطت کے باوجود، B کا بھی خاص وجود ہے اور A اور C کا بھی جمعی وجود ہے؛ یعنی امر حادث کے وجود کے ساتھ ساتھ، ماہیت B کے علاوہ، ماہیت A اور C بھی وجود پائے ہیں۔ پس A اور C، کہ جو دوسرے موارد میں ایک دوسرے سے الگ پائے جاتے ہیں، امر حادث کے وجود کے ساتھ اور دونوں ایک وجود کے ساتھ موجود ہوئے ہیں، یہاں اتحاد سے مراد اس بات کے سوا کچھ نہیں۔ اس بنا پر A اور B،C میں متحد ہوئے ہیں۔ صدر المتالہین جب اشتدادی حرکت کے دوران جواز اتحاد کے بارے میں بات کرتے ہیں تو وہ اسی بات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، نہ دو خارجی حقیقتوں کا بالفعل اتحاد یا دو مفاہیم کا اتحاد یا دو ماہیتوں کا اتحاد، کہ جو تمام فلسفی حضرات کی نظر میں محال میں ہے۔[1]

اسی طرح چونکہ اشتدادی حرکت میں حادث اپنے وجودی مرتبہ کی نظر سے زائل سے کامل تر ہے، ممکن ہے نوعیہ ماہیت کی نگاہ میں - کہ جو وہی خارجی حقیقت کی ذہنی تصویر ہے - اس سے مختلف ہو، اور نتیجتاً ایسی حقیقت کہ جس میں اشتدادی حرکت پائی جاتی ہے، چاہے وہ جوہر ہو یا چاہے عرَض، ممکن ہے ہر آن اس کی ایک "ماہیت نوعیہ" بھی پائی جائے جو اس آن سے ماقبل یا اس آن کے بعد والی "ماہیت نوعیہ" سے مختلف ہو؛ یعنی اس کی ماہیت نوعیہ بھی تبدیل ہو جائے۔ صدر المتالہین جب اشتدادی حرکت کی بنیاد پر ایک ذات میں یا ماہیت میں انقلاب کے جائز ہونے اور یا حتی ایک حقیقت میں جواز انقلاب کی بات کرتے ہیں تو ان کا مقصود اس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ مثلاً، نطفے کی مثال میں، وہی حقیقت کہ جو شروع میں نطفے کی ماہیت کی حامل ہے، کچھ تبدیلی کے بعد ایک اور ماہیت کی حامل ہو جاتی ہے اور اسی طرح ہمیشہ ماہیت کی تبدیلی اور باصطلاح اپنی ذات میں انقلاب کی حالت میں ہے، یہاں تک کہ چار ماہ مکمل ہونے کے بعد انسانی ماہیت کی حامل ہو جاتی ہے۔[2] انہوں نے جوہر میں اشتدادی حرکت کی بنیاد پر ثابت کیا کہ "نفس" اس جہت سے کہ جب مادی بدن سے متعلق ہے اور "مجرد تام" نہیں ہے تو وہ جوہری اشتدادی حرکت کا بھی حامل ہے، اور اسی بنیاد پر، "اتحاد عاقل و معقول"، "نفس کا جسمانیت الحدوث اور روحانیت البقاء ہونا" اور "جسمانی معاد" جیسے مسائل کو حل کیا گیا ہے۔ یہ مسائل آپ سے پہلے یا مورد انکار قرار پاتے تھے اور یا پھر فلسفہ کی بنیادی ترین مشکلات میں سے ایک گنے جاتے تھے۔

1- دیکھیں: ایضاء، جلدنمبر ۳، ص ۳۲۵، ۳۲۴۔
2- دیکھیں: ایضاً، جلد نمبر ۳، ص ۸۴۔

باب نمبر ۸

علم حضوری

یا

حقیقت علم کی تجرد وجود کی جانب بازگشت

اس بات کے بیان کیلئے کہ حقیقت علم، تجرد وجود کی جانب پلٹتا ہے، دو مطالب کو بیان کرنے کی ضرورت ہے۔ ان دو مطالب کا مرتبہ دو مقدموں کی جگہ ہے کہ جو اس دعوے کو ثابت کرنے کیلئے ضروری ہیں:

اول: علم کا حضور کی طرف پلٹنا؛ یعنی حضور، علم کی شرط، بلکہ اس کی حقیقت ہے؛

دوئم: حضور کا تجرد وجود کی جانب پلٹنا؛ یعنی تجرد وجود، حضور کی شرط ہے۔

علم کا حضور کی جانب پلٹنا

اس بحث میں لفظ "علم" یا "ادراک" درج ذیل معنا میں استعمال ہوا ہے:

"ایسی چیز کہ جو کسی کے کسی شی کے بارے میں عالم ہونے کا ملاک اور معیار قرار پائے"، "ایسی چیز کہ جو کسی کیلئے انکشاف کا معیار ہو" اور مختصرا اس سے مراد "ما بہ یُعلَم بہ" ہے۔[1] پس مفہومِ علم ایسی حقیقت پر صادق آتا ہے کہ جو عالم ہونے کا معیار ہو، چاہے یہ حقیقت کہ جس کو ہم "K" کا نام دیتے ہیں:

۱۔ اپنے آپ کے عالم ہونے کا معیار ہو (خود ہی اپنا عالم ہو)؛

۲۔ کسی دوسری حقیقت کے اپنے بارے میں عالم ہونے کا معیار ہو (دوسری حقیقت اس کی عالم ہو)؛

۳۔ خود کسی دوسری حقیقت کے عالم ہونے کا معیار ہو (خود اپنی غیر حقیقت کا عالم ہو)؛ یا

۴۔ کسی اور حقیقت کا کسی دوسری حقیقت کے عالم ہونے کا معیار ہو (اپنی غیر حقیقت ایک اور غیر خودی حقیقت کی عالم ہو)

درج بالا صورتوں کا چار حالتوں میں منحصر ہونا اس وجہ سے ہے کہ K حقیقت یا اپنے عالم ہونے کا معیار ہے یا اپنے سے علاوہ کسی اور کے عالم ہونے کا معیار ہے۔ پہلی شق میں کہ جس میں اپنے ذات کے عالم ہونے کا معیار ہے تو پھر اس میں بھی عقلاً یا تو وہ اپنی ذات کا اپنی ذات کے بارے میں عالم ہونے کا معیار ہے (پہلی شکل) اور یا پھر اپنی ذات کا دوسرے کے بارے میں عالم ہونے کا معیار ہے (تیسری شکل)۔ اسی طرح دوسری شق میں کہ جس میں دوسرے

---

[1] ۔ دیکھیں: المبداء و المعاد، جلد نمبر ۱، ص ۱۵۷، ۱۲۹، ۱۲۸۔

کے عالم ہونے کا معیار ہے، پھر عقلاً یا دوسری ذات کا اپنے بارے میں عالم ہونے کا معیار ہے (دوسری شکل)، یا دوسری شی کا ایک تیسری شی کے بارے میں عالم ہونے کا معیار ہے (چوتھی حالت)۔ پس عقلی طور پر گذشتہ چار شکلوں کے علاوہ کوئی اور حالت قابل فرض نہیں ہے۔

پہلی شکل میں، مذکورہ حقیقت یعنی K، اکیلے ہی علم بھی ہے، عالم بھی ہے اور معلوم بھی ہے۔ یہ شکل وہی اپنے بارے میں عالم ہونا یا مزید واضح انداز میں، اپنے آپ کو پالینا اور اپنی حقیقت کا شہود ہے؛ جیسے خداوند کا اپنی حقیقت کے بارے میں علم، یا نفس کا اپنی حقیقت کے بارے میں علم۔

دوسری شکل میں، K علم بھی ہے اور معلوم بھی لیکن عالم نہیں ہے، بلکہ ایک اور A کی مانند کوئی اور حقیقت ہے جو عالم ہے۔ یہ وہی A کا K کی حقیقت کو پالینا اور اس کا شہود ہے۔ ہمارا اپنی نفسانی حالات کے بارے میں علم اسی قسم سے ہے۔ مثلاً جب ہم خوشی کا احساس کرتے ہیں، تو خوشی کی ہمارے نفس پر عارض ہونے والی حقیقت ہماری معلوم اور مشہود ہے، اور خود (یہ ہی) خوشی کے احساس کا معیار، یعنی ہمارا خوشی کے بارے میں عالم ہونے کا معیار بھی ہے، پس وہ خود ہی ہمارا خوشی کے بارے میں علم بھی ہے۔ پس ہم عالم ہیں اور خوشی کی حقیقت ہمارا علم بھی ہے اور معلوم بھی۔[1]

چوتھی شکل میں، K علم ہے، اور A کی مانند ایک دوسری حقیقت عالم ہے اور B کی مانند ایک تیسری حقیقت معلوم ہے؛ یعنی پہلی اور دوسری شکل کے برعکس اس شکل میں علم اور معلوم دو الگ الگ حقیقتیں ہیں اور واضح ہے کہ اگر علم، معلوم سے الگ ایک حقیقت ہو تو ضروری ہے کہ وہ اس پر منطبق (مطابق) ہو، والا علم اور معلوم نہیں ہوں گے۔ پس بالضرورۃ K ایسی حقیقت ہے کہ جو B پر منطبق ہے اور اس کے مطابق ہے۔ یہ شکل وہی دوسرے کے بارے میں عالم ہونا ہے ایک تیسری شی کے ذریعے کہ جو اس پر منطبق ہو۔ اکثر فلسفی حضرات کے مطابق ہمارے اپنے نفس سے باہر کی حقیقتوں کے بارے میں علم اسی قسم کا علم ہے۔

بالآخر تیسری شکل میں K علم بھی ہے اور عالم بھی، لیکن معلوم نہیں ہے۔ معلوم B کے نام سے ایک اور حقیقت ہے۔ واضح ہے کہ اس شکل میں بھی ماقبل یعنی چوتھی شکل کی طرح K کو B پر منطبق (کے مطابق) ہونا چاہئے۔ یہ شکل بھی ماقبل کی طرح دوسرے کا علم ہونا ہے ایک اس پر منطبق (مطابق) شی کے ذریعے، صرف اس فرق کے ساتھ کہ ماقبل شکل میں معلوم بر منطبق شی عالم کی حقیقت سے جدا ایک الگ حقیقت تھی، جبکہ اس مذکورہ شکل میں وہ شی وہی حقیقت عالم ہے۔ آگے چل کر بیان ہوگا کہ اتحاد علم و عالم و معلوم کے مطابق ہمارا اپنے نفس سے باہر موجود حقائق کے بارے میں عقلی علم اسی قسم کا ہے۔

فلسفہ میں پہلی اور دوسری شکل کو کہ جس میں علم اور معلوم ایک ہی حقیقت ہیں اور نہ دو حقیقتیں تاکہ ہمیں علم اور معلوم کے منبطق (مطابق) ہونے کی شرط لگانی پڑے، "علم حضوری" کہا جاتا ہے، اور اس چوتھی شکل کو کہ جس میں علم کی حقیقت معلوم کی حقیقت سے جدا اور الگ ہے اور اسی بنا پر معلوم کے ساتھ منطبق (مطابق) ہونے سے مشروط ہے کو "علم حصولی" کہا جاتا ہے۔ لیکن تیسری شکل کا کوئی خاص نام نہیں ہے؛ لیکن اس کے باجود اس شکل میں چوتھی شکل کی مانند، علم کی حقیقت، معلوم کی حقیقت سے الگ اور اس پر انطباق (مطابقت) سے مشروط ہے، اس کو بھی "علم حصولی" کا نام ہی دینا چاہیے۔ چونکہ چوتھی شکل کو علم حصولی کہنے کا معیار سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ اس میں علم ایک معلوم سے الگ حقیقت اور اس پر منطبق ہے۔

1۔ دیکھیں: اسفار، جلد نمبر۶، ص ۷۳؛ المبداء و المعاد، جلد نمبر۱، ص ۲۰۳۔

ضمناً پہلی اور تیسری حالت کو کہ جس میں علم کی حقیقت وہی عالم کی حقیقت ہے، کو "علم عین ذات" (اپنی ذات کے عین مطابق علم) کا نام دیا جاتا ہے، اور دوسری اور چوتھی حالت میں کہ جس میں علم کی حقیقت عالم کی حقیقت سے جدا ہے کو "علم زائد بر ذات" (اپنی ذات سے الگ علم) کا نام دیا جاتا ہے۔ اس بنیاد پر پہلی شکل "علم حضوری عین ذات" ہے اور دوسری شکل "علم حضوری زائد بر ذات" ہے؛ تیسری شکل "علم حصولی عین ذات" اور چوتھی شکل "علم حصولی زائد بر ذات" ہے۔

پس اس بنا پر علم حضوری اور علم حصولی کے مقام کے تعین کیلئے کہا جاسکتا ہے، کہ علم حضوری ایسا علم ہے کہ جس میں علم اور معلوم ایک ہوں؛ جبکہ علم حصولی اس کے برعکس وہ ہے کہ جس میں علم اور معلوم الگ ہوں۔[1] اسی طرح کہا جاسکتا ہے کہ حضوری علم ایسا علم ہے کہ جو معلوم سے انطباق (مطابقت) کا محتاج نہیں ہے؛ علم حصولی کے برعکس کہ جس کا وجود معلوم سے انطباق (مطابقت) پر استوار ہے۔

بہر حال، آخری دو اشکال میں یعنی علم حصولی میں، ضروری ہے کہ معلوم یعنی B ایک K کی مانند جدا حقیقت کے ذریعے - یابعبارت دیگر، ایک اپنے سے الگ علمی واسطے کے ذریعے - A کی مانند عالم کیلئے معلوم ہو۔ واضح ہے کہ اس صورت میں یہ بھی ضروری ہے کہ K خود A کیلئے معلوم ہو وگرنہ یہ اس معنا میں ہو گا کہ A جبکہ K کے بارے میں کسی بھی قسم کا ادراک نہیں رکھتا، B پر منطبق (مطابق) ہونے کی وجہ سے B کو درک کرے، اور یہ ایک غیر ممکن (محال) بات ہے۔ مزید برا ین K کی حقیقت A کیلئے بغیر کسی واسطے کے معلوم ہونی چاہیے؛ چونکہ اگر ہر معلوم ایک اور حقیقت کے معلوم ہونے کے واسطے سے معلوم ہو تو یہ تسلسل کا موجب ہو گا جو غیر ممکن (محال) ہے۔ پس K کہ جو وہی علم ہے، بلاواسطہ معلوم ہے، اور B یعنی معلوم بالواسطہعلم ہے۔ نتیجتاً، عالم کیلئے ضروری ہے کہ علم حصولی میں دو معلوموں سے روبرو ہو: ۱) بالواسطہ معلوم، یا ایسا معلوم کہ جو اپنے سے غیر ایک علم کے سبب معلوم ہے۔ اس کو " معلوم بالعرَض" کہا جاتا ہے۔ یہ علم حصولی کے ذریعے معلوم ہے؛ ۲) بلاواسطہ معلوم، یا خود حقیقت علم کہ جو خود بخود اور بغیر کسی اور علمی واسطے کے معلوم ہو کہ جس کو "معلوم بالذات" کہا جاتا ہے۔

ما قبل الذکر معیار کی بنیاد پر یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ "معلوم بالذات" خود علم حضوری کے ذریعے معلوم ہے، نہ حصولی کے ذریعے؛ چونکہ ایک طرف تو وہ A کیلئے معلوم ہے، اور دوسری طرف چونکہ A کیلئے بلاواسطہ معلوم ہے، خود ہی A کیلئے اپنے انکشاف کا معیار اور A کے عالم ہونے کا میزان ہے، یعنی خود علم A اپنے لئے بھی ہے؛ اور اس وجہ سے علم حضوری کے ذریعے معلوم ہے۔ اس بنا پر K کہ جو A کا B کیلئے علم حصولی ہے خود فی نفسہ علم حضوری اور معلوم حضوری ہے۔ اگر ہم تقسیم سے کسی حد تک آشنا ہوں تو اس بات کا معنا یہ ہوا کہ علم کی حضوری اور حصولی کی جانب تقسیم بھی موجود کی بالقوت اور بالفعل، واحد اور کثیر، خارجی اور ذہنی کی جانب تقسیم کی مانند ایک "نسبی تقسیم" ہے یا کم از کم نسبی تقسیمات کے حکم میں ہے؛ چونکہ جس طرح ہر حقیقت فی نفسہ بالفعل، واحد اور خارجی حقیقت ہے اور صرف ایک دوسری حقیقت کے ساتھ مقایسہ کی صورت میں ممکن ہے بالقوت، کثیر اور ذہنی ہو، اسی طرح سے علم بھی فی نفسہ حضوری ہے اور صرف دوسروں کے ساتھ مقایسہ کی صورت میں ممکن ہے حصولی ہو۔ پس نتیجہ یہ ہوا کہ، علم مساوی ہے حضوری کا، اور اس کے حصولی ہونے سے مراد، اس کا اپنے سے جدا ایک اور حقیقت پر انطباق (مطابقت) کے علاوہ کچھ نہیں، یعنی حصولی علم بھی حضوری علم ہی کی ایک خاص قسم ہے۔

1- "ان العلم قد یکون نفس المعلوم الخارجی و قد یکون غیره" (اسفار، جلد نمبر۶، ص۱۵۵)

اس نتیجہ کی بناپر کہاجاسکتاہے کہ علم کی حقیقت، شی کے نزدیک حاضر حقیقت کے علاوہ کچھ نہیں، یابعبارت دیگر، علم ایسی ہی حقیقت کی ایک قسم ہے۔ ایسی حقیقت کہ جو موجود ہے، اگر وہ اس طرح ہو کہ عقلاًاس کیلئے کہاجاس کے "شی کے پاس موجود ہے"، ایسی حقیقت اس شی پر اپنے انکشاف کا معیار ہے اور اس شی کا اپنے بارے میں عالم ہونے کا معیار ہے؛یعنی علم ہے وگرنہ نہیں۔[1] اس بناپر اگر کوئی حقیقت مثلاً K، کسی A کی مانند حقیقت کے پاس موجود ہو، تو بالضرورة:

۱۔ A عالم ہو گا K کا؛اور

۲۔ K معلوم ہو گا A کا؛اور

۳۔ چونکہ K اپنے آپ کو A کیلئے منکشف ہونے کا موجب اور A کا اپنے بارے میں عالم ہونے کا معیار ہے، خود A کا علم بھی ہے۔

پس K، A کا معلوم بھی ہے اور اس کا علم بھی ہے۔ واضح ہے کہ اگر A اور K دو الگ حقیقتیں ہوں، تو یہ وہ دوسری شکل ہی ہو گی، یعنی شی کا دوسرے کے بارے میں حضوری علم، اور اگر ایک حقیقت ہوں تو یہ شکل اول ہو گی، یعنی شی کا خود اپنے بارے میں علم حضوری، البتہ یہی حضوری علم، یعنی K اس حقیقت کی نسبت کہ K جس پر منطبق ہے اور ہم جس کو B کا نام دیتے ہیں، علم حصولی ہے۔ اگر A اور K ایک حقیقت ہوں تو A کا B کی نسبت علم حصولی اسی نوعیت کا ہو گا کہ جس کی ہم نے تیسری شکل میں توضیح بیان کی ہے، اور اگر دو الگ حقیقتیں ہوں تو جیسا کہ چوتھی شکل میں وضاحت بیان کی گئی ہے اس طرح ہوں گے۔

پس خلاصہ یہ کہ علم حضوری کے موجود ہونے کی شرط، حضور ہے اور علم حصولی کے وجود کی شرط، انطباق (مطابقت) کے ساتھ حضور ہے۔ اس بناپر حضور ہر علم کے وجود کی بنیادی شرط ہے۔ اس کے بغیر نہ علم حضوری یا حصولی وجود پا سکتا ہے، نہ کوئی عالم اور نہ ہی کوئی معلوم بالذات یا معلوم بالعرض۔ پس A کی مانند کسی حقیقت کا کسی بھی دوسری حقیقت کے بارے میں عالم ہونا، حضوراًیا حصولاً، اس بات سے مشروط ہے کہ A کی حقیقت ایسی ہو کہ جس کے پاس "حضور" ممکن ہو اور اس کے برعکس، B کی مانند کسی بھی حقیقت کا کسی اور حقیقت کے لئے معلوم ہونا، حصولاًیا حضوراًاس بات سے مشروط ہے کہ B کی حقیقت ایسی ہو جو دوسروں کے نزدیک قابل حضور ہو یا اس پر منطبق ایسی حقیقت موجود ہو کہ جو اِس (شرط کی حامل ہو) کی مانند ہو۔ پس ہر قسم کے عالم ہونے کیلئے "حضور" شرط ہے۔ اگر B کا حضور A کے ساتھ موجود ہو، تو B اور جو کچھ B پر منطبق ہوتا ہے معلوم اور A عالم ہو گا۔ اور اگر یہ حضور متحقق نہ ہو تو علم وادراک حاصل نہیں ہو سکتا۔

1۔ دیکھیں: ایضاً؛ جلد نمبر ۳ ،ص ۳۵۴ اور جلد نمبر ۶، ص ۴۱۶۔

حضور کا تجردِ وجود کی جانب پلٹنا

اب جیسا کہ حضور، علم کی شرط ہے بلکہ خود وہی حقیقت علم ہے[1]، اسی طرح تجرد بھی حضور کی شرط ہے؛[2] چونکہ ثابت کیا جاتا ہے کہ ممتد ہونا، مطلق حضور سے منافی ہے اب چاہے یہ امتداد سیال امتداد ہو یا پایدار امتداد، ذاتی امتداد ہو یا عرَضی امتداد، اس حضور کے ساتھ منافی ہے، یہ حضور اعم ہے اپنے ہاں حضور کے، یا کسی اور کے ہاں حضور کے، یا کسی اور کا اپنے ہاں حضور کے۔ بنابر ایں اجسام اور انکے اعراض، یعنی مادی امور کہ جو ذاتی یا عرَضی پایدار امتداد کے حامل ہیں اور وہ سب جوہری حرکت کی بنا پر سیال امتداد کے بھی حامل ہیں، حضور کے دائرے اور علم حضوری سے مکمل طور پر خارج ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ثابت کیا جاتا ہے کہ اعراض چاہے مجرد ہی کیوں نہ ہوں، وہ اپنے اور دوسروں کے بارے میں علم حضوری سے عاری ہیں۔ پس نفسانی اعراض بھی اپنے اور دوسروں کے بارے میں علم حضوری سے عاری ہیں۔ اسی بنا پر اس بات کی طرف متوجہ رہتے ہوئے کہ:

۱۔ فی الجملہ، موجود میں حضور اور علم حضوری کا ہونا انکار ناپذیر ہے اور،
۲۔ موجودات یا مادی ہیں یا مجرد، ولا غیر،

نتیجتاً حضور یا بالفاظ دیگر، علم کہ جو سوائے حضور کے کوئی اور حقیقت نہیں ہے، مجرد موجودات کی خصوصیات میں سے ہے۔

واضح ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "حضور" مجرد موجودات کی خصوصیات میں سے ہے تو یہ اس معنا میں نہیں ہے کہ بغیر استثناء کے ہر مجرد موجود مثلاً A ایک دوسرے مجرد موجود مثلاً B کے ہاں حاضر ہے یعنی اس کے پاس حضور رکھتا ہے، بلکہ حضور کے متحقق ہونے کیلئے ضروری ہے کہ A اور B وحدت کے حامل ہوں یا ایک قسم کا خارجی حقیقی رابطہ رکھتے ہوں، کہ جو علت و معلول یا فاعل و قابل کے علاوہ کوئی اور رابطہ نہیں ہو سکتا۔[3] پس وحدت یا علت و معلول والا رابطہ ہے کہ جو ایک مجرد کے دوسرے مجرد کے ہاں حضور کا سبب بنتا ہے۔ اس بنیاد پر؛

۱۔ بنابر وحدت ہر مجرد موجود، نفسانی عرَض کے علاوہ اپنے ہاں حاضر ہے اور اپنے بارے میں علم حضوری رکھتا ہے۔ بعبارت دیگر، وحدت کی وجہ سے ہر مستقل موجود، بشمول مجرد جواہر اور ذات واجب (واجب بالذات)، اپنے بارے میں علم حضوری رکھتے ہیں،
۲۔ علت و معلول اور فاعلی رابطہ کی وجہ سے، ایسے "معلول" کہ جو مجرد ہیں اپنے بلاواسطہ یا بالواسطہ فاعلی علتوں کے ہاں، کہ جو مجرد اور مستقل ہیں، حاضر ہیں اور مذکورہ علتیں ان کے بارے میں علم حضوری رکھتی ہیں۔ اسی طرح
۳۔ اسی رابطہ کی وجہ سے ہر مجرد موجود کی بلاواسطہ یا بالواسطہ فاعلی علتیں، سوائے نفسانی اعراض کے، اس کے ہاں حاضر ہیں اور وہ ان کے بارے میں علم حضوری رکھتا ہے، بعبارت دیگر، ہر مستقل مجرد موجود کہ جو معلول ہے، مثلاً مجرد جواہر کی مانند (موجودات)، اپنی فاعلی علتوں کے بارے میں علم حضوری رکھتا ہے کہ البتہ یہ (فاعلی علتیں) بھی بالضرورۃ مجرد (موجودات) ہیں۔ بالآخر

1۔ دیکھیں: " العلم الحضوری هو اتم صنفی العلم ، بل العلم بالحقیقة لیس الا هو " (المبداء و المعاد ، جلد۱ ، ص ۱۳۵)۔
2۔ دیکھیں: اسفار ، جلدنمبر۳ ،ص ۴۴۹، ۴۴۸، ۳۱۳، ۲۹۹، ۲۹۸۔
3: دیکھیں: مفاتیح الغیب ، ص ۱۰۹۔

۴۔ وہ نفسانی اعراض کہ جو مجرد ہیں، علت و معلول اور قابل کے رابطہ کے سبب اپنے موضوع (انسانی یا حیوانی نفس کہ جو مجرد اور مستقل ہے) کے ہاں حاضر ہیں، اور وہ ان کے بارے میں علم حضوری رکھتا ہے۔ بعبارت اخری، ہر مستقل مجرد موجود اپنے اندر موجود اعراض کے بارے میں علم حضوری رکھتا ہے۔

پس اس وجہ سے زیادہ مناسب یہ ہے کہ ہم حقیقتِ علم کو "کسی شی کے ہاں حاضر ہونا" یا "ایک حقیقت کا دوسری حقیقت کے ہاں حاضر ہونا" یا "ایک حقیقت کے نزدیک حاضر حقیقت" جیسے الفاظ کے ذریعے تفسیر کرنے کی بجائے اس کو "ایک مجرد کے نزدیک حضور" یا "ایک مجرد کا دوسرے مجرد کے ہاں حاضر ہونا" یا "ایک مجرد کے نزدیک حاضر مجرد" جیسے الفاظ سے بیان کریں۔[1] اور اگر ہم اس پہلو کو بھی مد نظر رکھیں کہ جس مجرد کے نزدیک حضور ممکن ہے (یعنی ایک مجرد اس کے ہاں حاضر ہو تا ہے) وہ (موجود) بالضرورۃ مستقل ہونا چاہیے، اس موجود کے بر عکس کہ جو حاضر ہو رہا ہے، چونکہ ممکن ہے کہ وہ عرَض ہو، (پس) علم کی یوں تفسیر کرنے کی بجائے کہ "کسی مجرد کے نزدیک حاضر ہونا" یا "ایک مجرد کے نزدیک حاضر مجرد" ہم اس کو یوں بیان کر سکتے ہیں کہ (علم یعنی) " ایک مستقل مجرد کے نزدیک حضور" یا" ایک مستقل مجرد کے نزدیک حاضر مجرد"، گویا یہ عبارت یہ بات کہنا چاہ رہی ہے کہ عالم کو بالضرورۃ ایک مستقل وجود ہونا چاہئے۔ علم اور معلوم کے بر عکس چونکہ ان کیلئے عرَض ہونا بھی ممکن ہے؛[2] بلکہ ان تمام مافوق تعبیروں کی جگہ مختصراًیوں بھی کہا جا سکتا ہے: "علم کی حقیقت ایک مجرد وجود یا وجود مجرد کی ایک قسم ہے"؛ چونکہ

۱۔ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے کہ حقیقتِ علم "کسی شی کے ہاں (حاضر ہونا) حضور" ہے، یا علم کہ جو ایک عالم کے عالم ہونے کا معیار ہے یا معلوم کے (کشف ہونے) انکشاف کا معیار ہے، وہ وہی شی کے نزدیک حاضر حقیقت ہے؛ اور

۲۔ یہ بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ صرف مجرد حقیقتیں ہیں کہ جو حضور کا امکان (طاقت) رکھتی ہیں؛ نہ اجسام (غیر مجرد)؛ اور

۳۔ تشریحاتِ ما قبل کی روشنی میں، ہر ایک مجرد حقیقت بالضرورۃ کسی شی کے نزدیک اعم از خود اپنے یا کسی اور کے ہاں، حاضر ہے؛ یعنی "کسی شی کے ہاں حضور" ہر مجرد حقیقت کی ذاتی اور اس کے ہونے (وجود) میں شامل ہے۔ چونکہ مذکورہ حقیقت یا عرَض ہے اور یا مستقل ہے: اگر عرَض ہو تو بالضرورۃ اس جوہر کے ہاں کہ جو اس کا موضوع ہے حاضر ہے اور اگر مستقل ہو تو بالضرورۃ اپنے ہاں اور اپنے سے علاوہ دوسرے (علت یا معلول) کے ہاں حاضر ہے۔ پس ہر مجرد حقیقت، ہر حال میں، بالضرورۃ ایک شی کے ہاں حاضر ہے اور اسی وجہ سے اس کو "معلوم بالذات" کہا جاتا ہے؛ کیونکہ وہ حاضر بھی ہے، یعنی معلوم ہے، اور اس کا حضور (حاضر ہونا یا رہنا) اس کا ذاتی بھی ہے۔

پس اب مقدمہ اول کی رو سے، علم یعنی وہی حاضر شی یا ایک حاضر شی کا حضور، اور مقدمہ دوم و سوم کی رو سے، صرف مجرد ہے کہ جو ذاتی حضور کے تحت حاضر ہے، ایسے کہ گویا حضور اور حاضر ہونا اس کے وجود کا ہونا ہے۔ پس علم یعنی" خود مجرد کا وجود یا مجرد کے وجود کا ہونا"۔[3]

1: البتہ بعض اوقات "مجرد" کو "صورت" کے نام سے بھی پکارا جاتا ہے۔ اس بارے میں دیکھیں: اسفار، جلد نمبر ۱، ص۲۶۵۔
2: دیکھیں: مفاتیح الغیب، ص ۱۱۰،۱۰۸۔
3- دیکھیں: ایضاً، ص ۲۹۴۔

علم حضوری کے مراتب

صدرالمتالہین کے نظریہ کو مد نظر رکھتے ہوئے، مجرد موجودات چاہے وہ "قائم بہ نفس" ہوں یا "مستقل"، ناقص سے کامل کی جانب بالترتیب تین درج ذیل مراتب میں سے ایک ہیں:

۱۔ حسی مثالی مجردات (مجرد موجودات)
۲۔ خیالی مثالی مجردات (مجرد موجودات)
۳۔ عقلی مجردات (مجرد موجودات)، [1]

کہا جاسکتا ہے کہ علم حضوری کہ جو خود مجرد وجود ہے یا اس قسم کے وجود کا ہونا ہے، بھی بالضرورۃ یا حسی مجرد ہے یا خیالی مجرد ہے اور یا پھر عقلی مجرد ہے۔ بعبارت دیگر، یا اس کا وجود وہی حسی مجرد کے وجود کی طرح ہے، یا خیالی مجرد کے وجود کی طرح ہے اور یا پھر عقلی مجرد کے وجود کی طرح ہے۔ پس جیسا کہ مجردات، کہ جو معلوم بالذات ہیں –یعنی علم حضوری کے (ذریعے) معلوم ہیں– ناقص سے کامل کی جانب بالترتیب تین مراتب اور درجات میں موجود ہیں– حسی تجرد کا درجہ، خیالی تجرد کا درجہ، اور عقلی تجرد کا درجہ– علم حضوری بھی کہ جو خود بالضرورۃ معلوم بالذات ہی ہے –یعنی وہ خود وہی مذکورہ موجودات ہے یا ان کا موجود ہونا ہے– یا حسی ہے یا خیالی ہے اور یا پھر عقلی ہے۔ اس بنا پر "حسی علم حضوری" سے مراد ایک حسی مثالی مجرد کا عالم کے ہاں حضور ہے۔ یا سادہ الفاظ میں اگر بیان کرنا چاہیں تو، ایک حسی مثالی مجرد سے متعلق علم حضوری ہے، اور طرح خیالی اور عقلی میں علم حضوری بھی اسی طرح ہے۔ صدرالمتالھین حسی علم حضوری کو "حس" یا "احساس"، خیالی علم حضوری کو "خیال" یا "تخیل" اور عقلی علم حضوری کو "عقل" یا "تعقل" کا نام دیتے ہیں، اور اسی کے تحت خود حسی یا خیالی یا عقلی مجرد کو، اس وجہ سے کہ علم حضوری کے ذریعے معلوم ہیں اور نتیجتاً معلوم بالذات ہیں، "محسوس بالذات"، "متخیل بالذات" اور "معقول بالذات" کا نام دیتے ہیں؛ چونکہ اصطلاحات "محسوس"، "متخیل" اور "معقول" کا معنا بالترتیب یہ ہوگا؛ علم حسی کے ذریعے معلوم، علم خیالی کے ذریعے معلوم اور علم عقلی کے ذریعے معلوم۔ واضح ہے اس حکم کے تحت کہ "علم بعینہ معلوم بالذات" ہے –یعنی یہ دونوں ایک ہی حقیقت ہیں، نہ دو الگ حقیقتیں– حس بعینہ محسوس بالذات، خیال بعینہ متخیل بالذات اور عقل بعینہ معقول بالذات ہے۔ [2]

ادراک کا مدرَک (درک ہونے والی شی) کے تابع ہونا

جو کچھ ہم نے حسی، خیالی اور عقلی، علم حضوری کے باب میں بیان کیا ہے اس کی روشنی میں جانا جاسکتا ہے کہ علم حضوری میں ممکن نہیں ہے کہ ایسی حقیقت کہ جو مثلاً محسوس ہے، اپنی شناخت کو محفوظ رکھتے ہوئے اور اوضاع و احوال کو تبدیل کرتے ہوئے متخیل یا معقول ہو جائے اور یا بر عکس۔ کلی طور پر، علم حضوری میں ایک حقیقت صرف ایک ہی طریقے سے درک ہو سکتی ہے؛ اس طرح کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ مدرَک (جس کا ادراک کیا جارہا ہو) وہ بذاتہ ثابت اور باقی ہو جبکہ اس کے درک ہونے کا طریقہ مختلف ہو: بعض خاص شرایط کے پائے جانے پر حسی طریقے سے درک ہو، اور بعض دوسری شرایط کے موجود ہونے پر خیالی طریقے سے درک ہو اور اسی طرح اگر شرایط اور ماحول کچھ اور ہو تو عقلی ذریعے سے بھی قابل درک ہو؛ بلکہ وہ مدرَک کہ جو حسی طریقے

1۔ العالم عالمان: عالم العقل---- و عالم الصور، المنقسم الی الصور الحسیۃ و الی الصور الشبیحیۃ (ای الخیالیۃ) (اسفار، جلد نمبر۱، ص ۳۰۲)؛ الوجود الاقوی ھو الصور العقلیۃ علی درجاتھافی القوۃ، ثم المثل الخیالیۃ، ثم المثل الحسیۃ (ایضاً، جلد نمبر۶، ص ۴۱۶)۔
2۔ دیکھیں: تعلیقہ بر الھیات شفا، جلد نمبر۱، ص ۶۱۳ الی ۶۱۵۔

سے درک ہوگا وہ بالضرورۃ ہمیشہ حسی ہی طریقے سے قابل درک ہے اور ہر گز ممکن نہیں ہے کہ وہ متخیل یا معقول ہو یا اسی طرح کچھ اور؛[1] چونکہ علم حضوری میں علم (ادراک) اور معلوم (مدرَک) ایک ہی حقیقت ہیں، نہ دو الگ حقیقتیں۔ پس اس بنا پر ایک مدرَک کے ثبات اور بقا اور اس کے ادراک کے متغیر ہونے کالازمہ یہ ہے کہ ایک حقیقت ثابت اور باقی بھی ہو اور متغیر اور زائل بھی، کہ جو دو متناقض امور ہیں اور محال۔ پس ایک حقیقت کے ادراک کی نوعیت اس کے وجود کی نوعیت کے تابع ہے۔

اب اگر ہم ماہیت کے طولی وجودوں کو نظر میں رکھتے ہوئے توجہ کریں کہ، بعض اوقات ایسی حقیقتیں کہ جو حسی اور خیالی اور عقلی طریقے سے حضوراً درک ہو سکتی ہیں وہ ایک ہی ماہیت کے بالاتر یا برتر وجود ہیں، گویا کہ ان حقیقتوں کا حضوری ادراک مذکورہ ماہیتوں کا حسی اور خیالی طور پر جزئی انداز میں اور عقلی طور پر کلی انداز میں درک ہونے پر جا پہنچتا ہے، اس بات سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اس ماہیت کا حسی طور پر جزئی انداز میں درک ہونا اسی مذکورہ ماہیت کے برتر مثالی حسی وجود کے علم حضوری پر مبتنی ہے، اور اس کا خیالی طور پر جزئی انداز میں درک ہونا مبتنی ہے اس کے برتر مثالی خیالی وجود کے علم حضوری کے ذریعے درک ہونے پر، اور اس کا عقلی طور پر کلی انداز میں درک ہونا، اس کے برتر عقلی وجود کا علم حضوری کے ذریعے درک ہونے پر مبتنی ہے؛ یعنی ایک ماہیت کے بارے میں ادراک کی ترقی یعنی حسی سے خیالی اور خیالی سے مجرد عقلی کی جانب سفر اس کے برتر وجود کی ترقی کے تابع یا زیر سایہ ہے۔ جب تک ماہیت کا برتر وجود مثالی حسی انداز میں نفس انسانی میں موجود نہ ہو جائے ممکن نہیں ہے کہ انسان خود ماہیت کو حسی طریقے سے جزئی انداز میں درک کر پائے، اور جب تک اس کا برتر وجود مثالی خیالی انداز میں انسانی نفس میں وجود نہ پالے ممکن نہیں ہے کہ مذکورہ ماہیت خیالی انداز میں جزئی طریقے سے درک ہو پائے، اور بالآخر جب تک اس کا برتر عقلی مجرد وجود، موجود نہ ہو جائے تو ممکن نہیں ہے کہ مذکورہ ماہیت کو عقلی انداز میں اور کلی طور پر درک کیا جاسکے۔ پس ایک ماہیت کے ادراک کا طریقہ بھی اس ماہیت کے وجود کا تابع ہے، اور بالتبع اس کے اداراک کے طریقے کی تبدیلی اس کے وجود کے انداز میں تبدیلی سے مشروط ہے۔[2]

پس نتیجہ یہ نکلا کہ ہر قسم کے علم میں مدرَک کے درک ہونے کا طریقہ اس کے وجود کی نوعیت پر مبنی ہے، چاہے وہ حضوری علم ہو کہ جس میں مدرَک وہی بعینہ حقیقت شی ہے اور چاہے حصولی علم میں کہ جس کے بارے میں ہم آگے چل کر بات کریں گے کہ اس میں شی کی ماہیت بھی درک ہوتی ہے۔ اس مطلب سے غافل ہونے کے سبب "نظریہ تقشیر" وجود پایا کہ جس کے مطابق، ماہیت کا درک ہونا، "غریبہ عوارض" (اجنبی عوارض) کی اس سے جدائی (تجرید) کے تابع ہے۔[3]

---

1. المحسوس یستحیل ان یکون متخیلاً ثم معقولاً و ھو ھو بعینہ (مفاتیح الغیب، ص ۵۸۱)۔
2. دیکھیں: اسفار، جلد نمبر ۳، ص ۳۶۳۔
3. اس مطلب کو مفصل انداز میں دیکھنے کے لئے رجوع کریں: "درآمدی بہ نظام حکمت صدرائی" جلد نمبر ۲، ص ۹۲۔

باب نمبر ۹

علم حصولی

یا

انطباق کا معلوم کی ماہیت کے برتر وجود کی جانب بازگشت

گذشتہ باب میں گذر چکا ہے کہ حضوری علم کے برعکس کہ جس میں علم اور معلوم ایک حقیقت اور باصطلاح متحد ہیں، حصولی علم میں علم اور معلوم بالضرورۃ دو جدا حقیقتیں ہیں؛ لیکن نہ دو ایسی جدا حقیقتیں کہ جن کا آپس میں کوئی رابطہ نہ ہو؛ بلکہ ایسی دو حقیقتیں کہ ان میں سے ایک یعنی حقیقت علم، دوسری یعنی حقیقت معلوم پر منطبق (مطابقت رکھتی) ہے؛ بلکہ انطباق اس قسم کی حقیقت کا مقوم (تشکیل دہندہ) ہے؛ گویا غیر منطبق حصولی علم کا فرض برابر ہے چار کے ایسے عدد سے کہ جو جفت (زوج) نہ ہو، بلکہ غیر ممتد جسم کے فرض کی مانند ہو۔[1]

پس حصولی علم کا قوام جیسا کہ علم کی حقیقت کا عالم کے نزدیک حاضر ہونا ہے، اس کا معلوم پر انطباق بھی ہے۔ اسی مناسبت سے اب ہم "انطباق" کی تشریح کریں گے اور بیان کریں گے کہ ملاصدرا صدرالمتالہین سے ماقبل کے فلسفی حضرات کے ہاں انطباق کی حقیقت، ماہوی مطابقت یعنی ذہنی ماہیت اور بیرون (خارج) کے درمیان مطابقت تھی؛ لیکن صدرالمتالہین کی نگاہ میں اس کی مطابقت وجودی ہے یعنی ماہیت کے برتر وجود اور اس کے خاص وجود کے درمیان مطابقت ہے۔ یعنی انطباق اور حصولی علم کی معلوم کی ماہیت کے برتر وجود کی جانب بازگشت نہ ذہن میں موجود معلوم کی ماہیت کی جانب بازگشت۔ اسی طرح اس بات کو بیان کرنا بھی ضروری ہے کہ اس مبحث میں ہمیشہ لفظ "حمل" سے مراد "حمل ھو ھو" ہے اور لفظ "علم" سے مراد حصولی علم جبکہ لفظ "معلوم" حصولی علم کے معلوم کے معنا میں استعمال ہوا ہے یا اس طرح کہا جائے کہ، معلوم بالعرَض کے معنا میں ہے کہ جو علم سے جدا ایک الگ حقیقت ہے؛ ہاں اگر ان سے ہٹ کر کسی اور معنا میں استعمال مقصود ہو تو اس کی تشریح بیان کی جائے گی۔ اسی طرح یہ بھی بتانا ضروری ہے کہ ان تمام مباحث کے دوران انسان کا حصولی علم مد نظر ہے۔

ہم فرض کرتے ہیں کہ A کے نام کی ایک حقیقت "عالم" ہے، اور B کے نام کی ایک اور حقیقت اس کی "معلوم"، اور K کے نام سے حقیقت، A کا B کے بارے میں علم ہے۔ مثلاً ہم میں سے کوئی بھی جب ایک درخت کو دیکھ رہا ہوتا ہے یا اس کو یاد کرتا ہے یا اس کے کلی مفہوم کو تصور کرتا ہے تو ہم "عالم" ہیں اور درخت کی حقیقت ہماری "معلوم" ہے اور ایسی حقیقت کہ جو ہمارے نفس میں موجود ہے اور یہ درخت کی حقیقت کے مطابق ہے اور ہماری درخت کے متعلق علم کا موجب ہے۔ مزید بہتر انداز میں، A کا لفظ خود ہماری طرف اشارہ کرتا ہے، B کا حرف اس حقیقت کی جانب کہ جو اس درخت کی

1۔ دیکھیں: اسفار، جلد نمبر ۳، ص ۳۰۵: "ان العلم ---- وجب ان یکون مطابقاً للمعلوم"۔

ماہیت ہے اور K کا حرف اس نفسانی حقیقت کی جانب کہ جو B سے منطبق ہے اور اس کو "علم" کے مفہوم سے جانا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ "اس بات سے کہ K کی مانند حقیقت، B کی مانند ایک اور حقیقت سے منطبق ہے، کیا مراد ہے؟" بالفاظ دیگر، انطباق کی حقیقت کیا ہے؟

جواب مشکل نہیں ہے۔ جب ہم کسی شی کا تصور کر رہے ہوتے ہیں اور اس طریقے سے اس کے بارے میں علم حصولی رکھتے ہیں، تو اس تصور کے اس پر انطباق (مطابقت) کی تفسیر میں اجمالاً ہم کہتے ہیں: " جو کچھ میں نے تصور کیا ہے وہ وہی چیز ہے کہ جو خارج میں موجود ہے اور جو کچھ خارج میں موجود ہے وہی میرے تصور میں ہے، نہ یہ کہ باہر کوئی اور شی پائی جاتی ہو اور میں نے کسی اور شی کا تصور کیا ہو"۔ یہ بات، اجمالی طور پر شی کی انطباق کی حقیقت کی جانب اشارہ کرتی ہے اور ظاہر ہے کہ انطباق ایک قسم کا علم اور معلوم کے درمیان "یہ وہی ہے" (کامصداق) ہے۔ لیکن "یہ وہی ہے" کس قسم کا ہے اور اس کی کیا خصوصیات ہیں؟ اگر ہم ان کی خصوصیات کو صدرالمتالہین سے پہلے والے فلسفی حضرات کی بالترتیب آراء میں دیکھنا چاہیں، تو یوں کہنا چاہئے:

پہلا قدم

انطباق کی حقیقت، منطبِق اور منطبَق علیہ کے ایک ہونے، یعنی ان کے درمیان "حمل ھو ھو" کی جانب پلٹتی ہے۔ پس یہ جو کہا جاتا ہے کہ " K منطبق ہے B پر" اس معنا میں ہے کہ یہ کہنا صحیح ہو گا کہ "B،K ہے" اور "K،B ہے"۔

لیکن ہر قسم کا ایک ہونا یعنی "یہ وہی ہے" انطباق نہیں ہے؛ مثلاً ایسی لکڑی کہ جو راکھ میں تبدیل ہو جائے تو یہ کہنا صحیح ہو گا "یہ راکھ وہی لکڑی ہے" اور " وہ پہلی والی لکڑی یہی راکھ ہے"؛ لیکن اس کے باوجود لکڑی کو راکھ پر یا راکھ کو لکڑی پر منطبق نہیں کیا جاسکتا اور انکو علم اور معلوم تلقی نہیں کیا جاسکتا، بلکہ:

دوسرا قدم

انطباق کی حقیقت "یہ وہی ہے" (عین) اور "منطبق و منطبق علیہ" کی ماھوی وحدت کی جانب پلٹتی ہے؛ اس معنا میں کہ اگر ایک حقیقت مثلاً K کی ماہیت کو B پر منطبق فرض کریں تو اس کو K کے حرف سے بیان کریں، K ایک B کی مانند حقیقت، کہ جسکی ماہیت "درخت" ہے، پر اس وقت منطبق ہو سکتی ہے کہ جب کہا جاسکے "K درخت ہے"۔ ابن سینا کے بقول، معلوم کی ماہیت ادارک کے موطن (کی جگہ) میں محفوظ ہے۔[1]

جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے، حتی صدرالمتالہین کی نگاہ میں بھی یہ بات صحیح ہے کہ کہا جائے " ماہیت E موجود ہے"، صرف اس معنا میں کہ ایک حقیقت، مثلاً R، موجود ہے کہ جس پر E نامی ماہیت قابل حمل ہے۔ اس عبارت کو یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے؛ کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ " R کی حقیقت E نامی ماہیت کی حامل ہے" اس سے مراد یہ ہے کہ E کی ماہیت R کی حقیقت پر قابل حمل ہے، اس طرح کہ گویا اس حمل کی وجہ سے E کی ماہیت کو "موجود" اور

1: دیکھیں: الشفاء، الالہیات، ص ۱۴۰۔

R کی حقیقت کو "E کا وجود" کہا جائے گا۔ اس تشریح کے ساتھ یوں کہا جاسکتا ہے کہ "اس کا وہی ہونا" اور "K اور B جیسی حقیقتوں کی ماہوی وحدت" ان تین عبارتوں کے صحیح ہونے کالازمہ ہیں:

۱۔ K،K ہے

۲۔ B درخت ہے

۳۔ K درخت ہے۔

پہلی عبارت کے سبب، K کی حقیقت K کی ماہیت کی حامل ہے۔ دوسری عبارت کے سبب، B کی حقیقت درخت کی ماہیت کی حامل ہے، اور تیسری عبارت کے سبب، یہ دونوں ماہیتیں ایک ہی ہیں۔ البتہ واضح ہے کہ ان تینوں جملات میں صرف تیسرے جملہ کا مفاد "یہ وہی ماہیت ہے" ہے، اور باقی دونوں جملے مسئلہ کے مفروضات میں سے ہیں اور تیسرے جملے کو بیان کرنے کیلئے مقدمہ کا حکم رکھتے ہیں۔ پس ماقبل الذکر مفروضات کی روشنی میں، "یہ وہی ہے" اور "ماھوی وحدت" کو بیان کرنے والا کوئی نہیں ہے سوائے اس جملے کے کہ "K درخت ہے"، کہ جس میں در حقیقت "حمل اولی ذاتی" کے علاوہ کوئی اور حمل نہیں ہو سکتا؛ چونکہ مذکورہ بات میں یہ وہی ماہیت ہے کہ جو قضیہ کا موضوع قرار پائی ہے اور محمول قضیہ واقع ہوئی ان کے وجود سے قطع نظر کرتے ہوئے، اور "یہ وہی ماہیات" اپنے وجود سے قطع نظر وہی "حمل اولی" ہیں۔

اگر ہم مافوق الذکر بات کو رائج علمی انداز میں بیان کرنا چاہیں تو کہا جائے گا: K اور B جیسی دو حقیقتوں کے بارے میں یہ کہنا کہ "یہ وہی ہے ماہیتی طور پر" سے مراد یہ ہے کہ مثلاً درخت کی مانند ایک ہی ماہیت، دو مذکورہ حقیقتوں پر قابل حمل ہے؛ یعنی یہ کہنا صحیح ہو گا کہ: "وہ حقیقت کہ جو میرے نفس میں موجود ہے (K) درخت ہے" اور اسی طرح "وہ حقیقت کہ جو باہر (خارج میں) موجود ہے (B) درخت ہے"؛ چونکہ ان دو جملوں سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے: ((وہی ماہیت کہ جو میرے نفس میں K کی حقیقت میں موجود ہے وہ باہر بھی B کی حقیقت میں موجود ہے اور برعکس))، یہ ہی وہ "یہ وہی ہے" ماہیت کے اعتبار سے ہے اور یہ در حقیقت "K درخت ہے" کے جملے کی تفصیل ہے۔ پس ان دو مقدموں کی روشنی میں، K اور درخت ایک ہی ماہیت ہیں، چاہے K کہا جائے یا درخت اس میں کسی قسم کا کوئی فرق نہیں ہے۔

لیکن ہمیں اس جانب بھی توجہ رکھنی چاہئے کہ ہر قسم کا ماہیت کے اعتبار سے "یہ وہ ہے" بھی انطباق نہیں ہے؛ چونکہ ہر نوعیہ ماہیت کے افراد مثلاً انسان ماہیت کے اعتبار سے "یہ وہی ہیں" کے حامل ہیں؛ یعنی کہا جاسکتا ہے کہ: "ایسی ماہیت کہ جو مثلاً علی کی حقیقت کے ساتھ موجود ہوتی ہے یہ وہی ماہیت ہے کہ جو حسن کی حقیقت کے ساتھ موجود ہوتی ہے"، لیکن اس کے باوجود ہم علی کو حسن پر اور حسن کو علی پر منطبق نہیں جان سکتے اس طرح کہ گویا ایک کو علم اور دوسرے کو معلوم تصور کرلیں، بلکہ:

تیسرا اقدم

انطباق "یہ وہی ہے" (مطابق ہونا) اور ذہن اور عین (خارج یا بیرون) کی ماہیتی وحدت ہے؛ یعنی ایک حقیقت کے دوسری حقیقت پر منطبق ہونے کیلئے، ان دونوں کی وحدت ماہیت کے علاوہ ضروری ہے کہ منطبق ہونے والی حقیقت اس ماہیت کا ذہنی وجود ہو اور دوسری حقیقت اس کا خارجی وجود ہو۔

اس شرط کی بناپر، K کی حقیقت درخت کا ذہنی وجود اور اسی طرح k کا ذہنی وجود ہے، نہ اس کا خارجی وجود؛[1] جبکہ اس کے برعکس B کی حقیقت درخت کا خارجی وجود ہے۔ اسی وجہ سے ہم K کو "ذہنی وجود کی ماہیت "یا بالاختصار" ذہنی ماہیت" کا نام دیتے ہیں؛[2] اس کے برعکس درخت "خارجی وجود کی ماہیت" یا بالاختصار" خارجی ماہیت" کہلائے گی۔ واضح ہے کہ ماہیت کے ذہنی وجود سے مراد ہر وہ حقیقت ہے کہ جس پر ماہیت قابل حمل ہو لیکن اس سے ماہیت والے آثار متوقع نہیں ہیں، جبکہ اس کے برعکس ماہیت کا خارجی وجود علاوہ بر این کہ اس پر ماہیت قابل حمل ہے، ماہیت کے آثار کا منشاء (سرچشمہ) بھی ہے۔

خلاصہ یہ کہ K کی مانند ایک حقیقت کہ جو ماہیتِ k کی حامل ہے کو B کی مانند ایک اور حقیقت کہ جو "درخت" کی ماہیت کی حامل پر انطباق دینے کیلئے لازم اور کافی ہے کہ دو شرایط موجود ہوں:

ا۔ ان دونوں حقیقتوں کیلئے ضروری ہے کہ ایک واحد ماہیت کی حامل ہوں؛ یعنی یہ جملہ ((k درخت ہے)) صادق ہو؛

۲۔ K اس ماہیت کا ذہنی وجود اور B اس کا خارجی وجود ہو۔

ان دو شرایط کو ایک ہی شرط میں خلاصہ کیا جاسکتا ہے:

ایک K کی مانند حقیقت کو B کی مانند دوسری حقیقت پر کہ جو ماہیت درخت کی حامل ہو، انطباق دینے کیلئے ضروری شرط یہ ہے کہ جملہ ((K ذہنی درخت ہے)) صادق ہونا چاہیے؛ چونکہ اس کا صدق (سچا ہونا) اس معنا میں ہے کہ:

اولاً: K درخت کا وجود ہے چونکہ اس کا ماہوی مفہوم درخت پر حمل ہوا ہے؛

ثانیاً: اس کا ذہنی وجود ہے،

چونکہ ہم نے کہا تھا کہ "ذہنی درخت" سے مراد ایسا درخت ہے کہ جو ذہن میں، یعنی ذہنی وجود کے ساتھ، موجود ہے، اور اس کے علاوہ "ذہنی" ہونے کی قید (پابندی) اس طرف اشارہ کرتی ہے کہ ماہیت درخت کہ جو اب ذہنی وجود کے ساتھ موجود ہے، اس کیلئے ایک خارجی وجود بھی موجود اور متصور ہے۔ پس یہ قید ذہن اور عین (خارجی حقیقت) کے وحدتِ ماہوی کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔ اس بناپر دو مذکورہ شرایط کی وجود کے ساتھ اس آخری جملہ کا صدق اور اس کی سچائی، ذہن اور عین (خارجی حقیقت) کی وحدت، کہ جو وہی انطباق ہے، بھی محقق (موجود) ہے۔

1۔ چونکہ K وہی درخت ہے ؛ یعنی ایک ہی ماہیت ہیں اور ایک ہی حکم ان پر لاگو ہوتا ہے۔

2۔ اس بنا پر K کی حقیقت دو ماہیت کی حامل ہے: ۱)ایک ماہیت جیسے علم ؛ ۲) ایک ماہیت جیسے K بعبارت دیگر ، معلوم کی ماہیت ، اس طرح کہ K علم کی ماہیت کے لئے بیرونی یا خارجی وجود ہے اور K (معلوم کی ماہیت) کے لئے ذہنی وجود۔ یہ بات کہ کسطرح ممکن ہے کہ ایک حقیقت دو ماہیتوں کی حامل ہو وہی وجود ذہنی پر مشہور اعتراض ہے کہ جن کے بارے میں آگے چل کر آنے والی مباحث میں تفصیلی بات ہو گی۔

جیسا کہ ہم دیکھ رہے ہیں، گذشتہ فلسفی حضرات انہی تین مقدمات کے ذریعے، بالآخر انطباق کو وہی ذہن اور عین (خارجی حقیقت) کی مطابقت فرض کرتے ہیں اور اسی وجہ سے اس کو ماہیت کے احکام میں سے قرار دیتے ہیں کہ جو در حقیقت ماہیت کو ایک قسم کا "اصیل" تصور کرنا ہے۔ واضح ہے کہ صدرالمتالہین اس تحلیل اور تشریح کو قبول نہیں کر سکتے، چونکہ وہ وجود کے "اصیل" ہونے اور ماہیت کے "اعتباری" ہونے کے قائل ہیں، اور (اس نظریہ کی) بنا پر ہر ماہیت صرف خارجی حقیقت کی ایک تصویر ہے اور کچھ نہیں۔ پس اصالت وجود کی بنیاد پر ایک اور قدم اٹھانے کی ضرورت ہے، اور انطباق کو کہ جس کو ماقبل کے فلسفی حضرات نے ذہن میں معلوم کی ماہیت کے احکام میں سے جانا ہے، ایسی حقیقت کی جانب کہ جس کی طرف یہ ماہیت ذہنی طور پر اس کے ساتھ منطبق ہے، پلٹانا ہوگا، یعنی علم کی حقیقت (K کی حقیقت) کی جانب۔ اگر ہم اصطلاحات کی زبان میں بات کرنا چاہیں تو کہا جائے گا کہ:

> اصالت وجود اور اعتباریت ماہیت کے مطابق علم کی حقیقت معلوم بالذات ہے نہ معلوم کی ماہیت۔ ماہیتِ معلوم در واقع خود معلوم بالعرَض ہے۔[1] پس انطباق کے سرچشمہ کو علم کے وجود (کی کیفیت) میں تلاش کرنا چاہیے نہ معلوم کی ذہنی ماہیت میں۔ صدرالمتالہین نے "ذوالمراتب" سے مربوط ابحاث میں اس مرحلے کو طے کیا ہے۔

چوتھا قدم

انطباق کی حقیقت "یہ وہی ہے" اور ماہیت کے برتر وجود کی خارجی ذوالمراتب (مراتبی) وحدت اور اس کے خاص وجود کی جانب پلٹتی ہے۔ اصطلاحاً، وجود کے ذوالمراتب سلسلے میں ہر کامل تر مرتبہ ناقص تر مرتبہ پر منطبق ہے؛ یعنی کامل وجود کا ہونا ہی ایسا ہے کہ جو ناقص پر انطباق (کرنے) کا موجب ہے۔ یہ انطباق اور یہ " خارجی طور پر وہ یہی ہے" کا ہونا، ذہن میں وحدت کی صورت میں اور مذکورہ مراتب کے ماہیت کے اعتبار سے ایک ہونے کے طور پر منعکس ہوتا ہے؛ اس طرح کہ گویا ہر کامل تر مرتبہ، مراتب کی ناقص تر ماہیت کا خارجی وجود بھی ہے اور ان ماہیات کے ایک خاص موجود یا متصور خارجی وجود کا ذہنی وجود بھی ہے۔ پس یہ (بات) کہ ایک واحد ماہیت K کی مانند حقیقت پر بھی قابل حمل ہے، اور B جیسی حقیقت پر بھی، لیکن اس طرح کہ K اس کا ذہنی وجود اور B اس کا خارجی وجود ہے، اس وجہ سے ہے K کی حقیقت B کی حقیقت کی نسبت کہ جو مذکورہ ماہیت کے آثار کا منشاء ہے، کامل تر ہے اور ذوالمراتب (مراتبی) سلسلے میں B سے بالاتر مرتبہ کا حامل ہے؛ اس طرح کہ مراتب وجود کی وحدت ذوالمراتب کی بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ ((K کی حقیقت، وہی B کی حقیقت ہے، لیکن کامل تر انداز میں))؛ یعنی اس پر منطبق ہے۔

ماقبل الذکر تشریح کی روشنی میں، انطباق حقیقی طور پر اور بالذات خارجی حقیقتوں کی صفت ہے اور وجود کی کیفیت اور منطبق شدہ حقائق کی جانب پلٹتا ہے اور ماہوی وحدت صرف اس سے (بیان کی گئی ایک) حکایت ہے۔ پس اس بنا پر جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ انسان مثلاً درخت کی مانند کسی ایک حقیقت کے بارے میں علم رکھتا ہے، یہ اس وجہ سے ہے کہ (درخت سے متعلق) علم کی حقیقت ایک مجرد حقیقت ہے اور وجود کے ذوالمراتب نظام میں معلوم (یعنی اسی مادی درخت) کے مرتبے سے بالاتر مرتبے کا حامل ہے، اور نتیجتاً اس پر منطبق ہے۔ اس انطباق کی ذہن میں بازگشت اس طرح ہے کہ درخت کی ماہیت دونوں حقیقتوں پر قابل حمل ہے اور اسی وجہ سے، وہ دونوں ہی درخت کے وجود ہیں، لیکن اس درخت کا مادی وجود اس کا خاص خارجی وجود ہے اور اس خارجی

1: بیشتر تشریح کیلئے دیکھیں: درآمدی بہ نظام حکمت صدرایی ، جلد نمبر ۲ ، ص ۱/۹ ۔

وجود کی مجرد برتر حقیقت، مذکورہ مادی وجود کی نسبت یا حتی مفروضہ مادی وجود کی نسبت، اس کا ذہنی وجود ہے۔ صدرالمتالہین نے اس مسئلہ کو اس صراحت اور تفصیل سے بیان نہیں کیا، لیکن ان کی کتابوں میں بہت سی ایسی عبارات مل جاتیں ہیں کہ جو اس دعوے پر دلالت کرتی ہیں۔[1]

گذشتہ بیان کی روشنی میں ہم جان سکتے ہیں کہ یہ تعریف کہ جو گذشتہ فلسفی حضرات "علم حصولی" کے بارے میں بیان کرتے ہیں یعنی علم حصولی معلوم کی ذہنی ماہیت (یا اصطلاحاً صورتِ معلوم) ہے صدر المتالہین کے نزدیک قابل قبول نہیں ہے، بلکہ اس کی جگہ یوں کہا جانا چاہئے: علم حصولی ماہیتِ معلوم کا برتر وجود ہے یا اس قسم کے وجود کا ہونا ہے۔ یہ تعریف "برتر" کی قید یا پابندی کی وجہ سے؛

اولاً: تو مذکورہ علم کے حصولی ہونے کی طرف اشارہ کر رہی ہے؛ چونکہ کوئی بھی حقیقت اپنی ماہیت کا برتر وجود نہیں ہے۔ پس مذکورہ تعریف میں ماہیتِ معلوم سے مراد، حقیقتِ علم کے علاوہ ایک اور حقیقت کی ماہیت ہے جس کا لازمہ علم اور معلوم میں مغایرت (جدائی) ہے، اور یہ وہی علمِ حصولی ہے؛

ثانیاً: اس کے تجرد کی جانب اشارہ کرتی ہے؛ چونکہ وجود کے ذوالمراتبی نظام کے مطابق مادی عالم، عالم امکان میں سب سے نچلی سطح کا عالم ہے، اور اسی وجہ سے اس سے ناقص تر عالم پایا نہیں جاتا کہ جس کے باعث مادی حقائق ان کی ماہیت کے برتر وجود ہوں۔ پس ممکن نہیں ہے کہ مادی وجود کسی بھی ماہیت کا برتر وجود ہو، اور اسی وجہ سے ہر ماہیت کا برتر وجود بالضرورۃ مجرد ہونا چاہیے۔ اس بنا پر ہر ماہیت کا برتر وجود اپنے تجرد کی وجہ سے خود معلوم حضوری اور اپنے یا دوسرے کیلئے علم حضوری ہے، اور برتر ہونے کی وجہ سے، مذکورہ ماہیت اور اس کے خاص وجود کی نسبت علم حصولی ہے؛ اب یہ اپنے لئے ہو یا کسی اور کیلئے۔

عالم و معلوم کا اتحاد

ظہوراسلام سے پہلے کے فلسفی حضرات میں "فرفوریس" اس مشہور نظریہ کا حامی تھا؛[2] لیکن مسلمان فلسفیوں میں سوائے صدرالمتالہین اور اس کے ہم فکر حضرات، اور ابن سینا کے، وہ بھی صرف اپنی کتاب مبداء و معاد میں،[3] سب اس نظریے کا سختی سے انکار کرتے ہیں۔ بہر حال یہاں معلوم سے مراد، معلوم بالذات ہے، کہ جس کے بارے میں ہم نے اس سے پہلے اشارہ کیا ہے کہ صدرالمتالہین کی نگاہ میں وہ خود وہی علم ہے، اور اتحاد سے مراد، بالقوت امر کا بالفعل امر سے اتحاد ہے نہ دو بالفعل چیزوں کا اتحاد؛ بلکہ بہتر انداز میں اگر کہا جائے تو اتحاد سے مراد وہ معنا ہے کہ جو اشتدادی جوہری حرکت میں بیان ہوا ہے۔

تشریح:

صدرالمتالہین سے پہلے کے فلسفیوں جو عالم و معلوم کے اتحاد کے منکر ہیں، کے مطابق، علم کی حقیقت کہ جو ایک خارجی وجود ہے اور اس کے ساتھ ساتھ ماہیتِ معلوم بالعرَض کا ذہنی وجود بھی ہے، عرَض ہے اور اس کا نفس کے ساتھ رابطہ، کہ جو جوہر ہے، جوہر و عرَض والا رابطہ ہے؛ یعنی دو خارجی حقیقتیں اور دو اشیاء ہیں کہ جن میں ایک "دوسرے پر حالّ اور اس پر قائم ہے" اور علمی صور کے نفس پر عروض (عارض ہونے) کے نتیجہ میں یہ وجود کے

1- دیکھیں "منجملہ عبارات": اسفار جلد نمبر۸، ص ۱۷۷۔
2- دیکھیں: الاشارات و التنبیہات، جلد نمبر۳، ص ۲۹۵۔
3- دیکھیں: المبداء و المعاد، ص ۷ الی ۱۰۔

کا ملتزم ہونے اور اس کے ایک (کم) مرتبہ سے عالی مرتبہ تک ترقی کرنے کا سبب نہیں بنتا۔ جبکہ اس کے مقابلے میں صدرالمتالہین کی نگاہ میں کہ جو اتحاد کے قائل ہیں، نفس اور علم دو خارجی حقیقتیں اور دو جدا اشیاء نہیں ہیں، بلکہ نفس کا وجود اس خارجی شی کے علم کا وجود بھی ہے؛یعنی ایک حقیقت ہیں کہ جو ایک اعتبار سے نفس کا وجود ہے، اور ایک دوسرے اعتبار سے علم کا وجود ہے، اور ایک اور (تیسرے) فرض سے معلوم کی ماہیت کا ذہنی وجود ہے۔ نفس کیلئے جدید علم کا حصول صرف اشتدادی جوہری حرکت کے ذریعے ممکن ہے؛ اس معنا میں کہ نفس، جب تک بدن سے مرتبط ہے، چونکہ جوہری اشتدادی حرکت کی حالت میں ہے، (لہذا) ایک ممتد اور زمان پر منطبق امر ہے اور اس کا کل ایک آن میں موجود نہیں ہے، بلکہ زمان کے ہر حصہ میں اس کا ایک جزء موجود ہے کہ جو اس جزء سے کہ جو اس زمان پہلے موجود تھا یا بعد میں موجود ہوگا جدا ہے۔ پس زمان کے ہر ایک حصہ میں نفس کا قبلی جزء زائل اور اس کی جگہ ایک اور اس سے پیوستہ جزء حادث ہو جاتا ہے کہ جو اپنی بساطت کے باوجود، زائل شدہ جزء میں موجود کمالات سے مشابہ کمالات کا بھی حامل ہے اور نئے کمالات کا بھی کہ جس کو ہم "جدید علمی صورت" یا "جدید علم" کے نام سے جانتے ہیں؛ لیکن زائل اور ناقص قبلی جزء کے ساتھ مقایسے کے دوران غلط گمان کرتے ہوئے یہ تصور کرتے ہیں کہ قبلی جزء ابھی زائل نہیں ہوا، بلکہ ابھی باقی ہے اور صرف اس پر ایک نئی علمی صورت کا اضافہ ہو گیا ہے، جیسا کہ عرَض کا جوہر پر اضافہ کیا جاتا ہے۔ پس اس بنا پر ایک عقلی صورت کا نفس میں حاصل ہونے سے مراد یہ ہے کہ نفس پر حادث جزء مجردات عقلی کے مرتبہ پر ہے لیکن اس کے باوجود مثالی، حسی اور خیالی مراتب کے کمالات کا بھی حامل ہے۔

صدرالمتالہین نے اس دعوی کو ثابت کرنے کیلئے دو استدلال بیان کئے ہیں۔ وہ ان دو میں سے ایک استدلال میں اس بات کو بنیاد بناتے ہیں کہ حتی پرانے فلسفی حضرات کی نگاہ میں بھی علمی صورت یعنی حقیقتِ علم، بالفعل مدرَک ہے؛ اس معنا میں کہ ممکن نہیں ہے اس کیلئے کسی وقت یا حالت یا مرتبہ کا تصور کیا جائے کہ اس وقت یا حالت یا مرتبہ میں وہ مدرَک نہ ہو اور پھر اس کے بعد مدرَک ہوا ہو؛ بلکہ اس کی حقیقت خود ذاتاً مدرَک ہونا ہے اور اس بنا پر یا اصلاً موجود نہیں ہے اور یا پھر مدرَک ہے اور موجود ہے۔ وہ اس مقدمہ پر چند ایک دیگر مطالب کے اضافے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ صورتِ علمی، مدرَک ہے؛ اب چاہے اس کے علاوہ موجود کوئی اور شی اس کو درک کرے یا نہ کرے۔ پھر اس کے بعد وہ مدرَک اور مدرِک کے درمیان تضایف (دوطرفہ رابطہ) کو بنیاد بناتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ علمی صورت بالضرورۃ خود اپنی بھی مدرِک ہے، یعنی خود اپنے آپ کو حضوراً درک کرتی ہے۔ بعبارت دیگر یعنی خود ہی مدرَک اور مدرِک اور ادراک ہے۔ یہ نتیجہ گذشتہ فلسفی حضرات کی رائے کے بالکل مخالف ہے چونکہ وہ فرض کرتے تھے کہ علمی صورت خود درک کی حامل نہیں ہے؛ نہ حضوری اور نہ حصولی (درک)، نہ اپنے بارے میں اور نہ دوسروں کے بارے میں؛ اور صرف نفس ہے کہ جو حضوراً اس کو درک کرتا ہے اور اس کے ذریعے خارجی شی کے بارے میں حصولی کو حاصل کرتا ہے۔ بالآخر صدرالمتالہین اس بنیاد پر کہ نفس بھی مذکورہ علمی صورت کا حقیقی مدرِک ہے، نفس اور مذکورہ صورت کے باہمی رابطے کو بیان کرتے ہیں اور اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ اس بات کو بیان کرنے کیلئے کہ صورت علمی خود اپنی مدرِک بھی ہو اور نفس بھی اس کا مدرِک ہو صرف ایک فلسفی راستہ (یا فلسفی توجیہ) موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ: نفس اور وہ صورت؛ یعنی حقیقتِ نفس اور حقیقتِ علم متحد ہوں، اس طرح کہ جیسے پہلے بیان ہو چکا ہے، اور یہ اس معنا میں ہے کہ علمی صورت عرَض نہیں ہے۔[1]

نتیجہ یہ کہ:

1۔ دیکھیں: اسفار، جلد نمبر ۳، ص ۳۱۳ الی ۳۱۷۔

نفس بھی حسی سے خیالی اور خیالی سے عقلی ادراک کی ترقی کے ساتھ، ترقی کرتا ہے، اور اس کا وجود حسی سے خیالی اور خیالی سے عقلی کمال کو حاصل کرتا ہے اور ممکن نہیں ہے کہ نفس، وجودی مرتبہ کے لحاظ سے ثابت باقی رہے اور (جبکہ) اس کے ادراک کامل ہوتے رہیں۔

باب نمبر ۱۰

ذھنی وجود

ماہیت نوعیہ واحد کیلئے وجود کی اقسام کی بحث میں ہم نے کہا تھا کہ حقیقتِ علم کہ جو ماہیت معلوم کا برتر وجود ہے، اس ماہیت کے خاص وجود سے مقایسے کی صورت میں اس کا ذہنی وجود ہے۔ یہاں ضروری ہے کہ ہم ذہنی کو وجود اور اس پر وارد ہونے والے مشہور اعتراض کو بیان کریں اور اس کا جواب دیں۔

اس سے پہلے ہم نے کہا تھا کہ ((ذہنی شی)) سے مراد ایسی چیز ہے کہ جن آثار کی اس سے توقع کی جاتی ہے وہ ان کا منشاء یعنی جائے پیدائش نہ ہو؛ ذاتی یا عرَضی دونوں قسم کے آثار؛ جبکہ اس کے برعکس ((خارجی شی))ان آثار کا منشاء ہے۔ مثلاً ذہنی جسم موضوع سے بے نیاز بھی نہیں ہے اور جگہ بھی نہیں گھیرتا یعنی وہ ان آثار کا حامل نہیں ہے جو ایک ((تین بعدی جوہر)) سے متوقع ہیں؛ جبکہ اس کے برعکس خارجی جسم ان آثار کا مالک ہے؛ چونکہ موضوع سے بھی بے نیاز ہے اور جگہ بھی گھیرتا ہے۔ اس بنا پر، جانا جاسکتا ہے کہ ((ماہیت کے ذہنی وجود)) سے مراد ہر وہ حقیقت ہے کہ جس پر ماہیت کو حمل کیا جاسکتا ہے، لیکن اس ماہیت سے متوقع آثار کا سرچشمہ نہیں ہے۔ ماہیت کو اس حیثیت سے کہ وہ ایسی حقیقت پر قابل حمل ہے "ذہنی موجود" یا "ذہنی ماہیت" یا "ذہن میں موجود ماہیت" کہا جاتا ہے۔ جبکہ اس کے برعکس "ماہیت کا خارجی وجود" ہر وہ حقیقت ہے کہ جس پر ماہیت قابل حمل ہے اور وہ ماہیت کے متوقع آثار کا سرچشمہ بھی ہے، ماہیت کو ایسی خارجی حقیقت پر صدق کرنے کی خاطر "خارجی موجود" یا "خارجی ماہیت" یا "خارج میں موجود ماہیت" کہا جاتا ہے۔[1]

مثلاً اسی گذشتہ مثال میں دیکھیں (کہ جس میں ہم نے فرض کیا تھا کہ حقیقتِ A عالم ہے اور B خارجی حقیقت ہے کہ جو ماہیتِ درخت کی حامل ہے اور K کی حقیقت درخت سے متعلق علم حصولی ہے اور k ماہیت ہے K کی اس جہت سے کہ وہ ذہنی وجود ہے) درخت کی ماہیت، k کی حقیقت پر بھی قابل حمل ہے، یعنی یہ جملہ کہ "k درخت ہے" صادق ہے،[2] اور B کی حقیقت پر بھی قابل حمل ہے: ((B درخت ہے))۔ پس K اور B ((درخت کے وجود))ہیں، اس فرق کے ساتھ کہ K کی حقیقت ان آثار کا سرچشمہ نہیں ہے کہ جو ایک درخت سے متوقع ہیں، یعنی نہ موضوع سے بے نیاز ہے؛ نہ ہی مکان کی حامل ہے، یعنی جگہ کو نہیں گھیرتی؛ اور نہ ہی رشد و نمو کرتی ہے؛ نہ پھل دیتی ہے اور اسی طرح باقی آثار، جبکہ اس کے برعکس B ان آثار کی حامل (حقیقت) ہے۔ پس اس بنا پر K ((درخت کا ذہنی وجود)) اور B ((اس کا خارجی وجود)) ہے اور اسی وجہ سے وہ درخت کہ جو K کی حقیقت کے ساتھ موجود ہے ((ذہنی موجود)) یا ((ذہنی درخت)) یا ((ذہن میں موجود درخت)) ہے اور وہ درخت جو B کی حقیقت کے ساتھ موجود ہے ((خارجی موجود)) یا ((خارجی درخت)) یا ((خارج میں موجود درخت)) ہے۔

1۔ دیکھیں: جلد نمبر ۱، ص ۲۶۶۔

2۔ چونکہ مفروضہ کے مطابق ((k,K ہے، اور انطباق کے باعث، ((k درخت ہے))، پس K درخت ہے))۔

ممکن ہے یہاں یہ اعتراض کیا جائے کہ بنیادی طور پر ذہنی وجود کا فرض ایک " متناقص" امر کو فرض کرنا ہے؛ چونکہ ((وجود)) ایسی حیثیت اور معنا میں ہے کہ جو ذاتاً منشاء اثر ہے؛ اس طرح کہ کسی غیر منشاء اثر وجود کا فرض کرنا ایک متناقض امر ہے، اور اس کے مقابلے میں، ((ذہنی)) غیر منشاءِ اثر ہونا ہے۔ پس اس بنا پر ذہنی وجود چونکہ فرض کی روشنی میں وجود ہے تو ضرورتاً منشاءِ اثر ہے اور چونکہ ذہنی ہے، ضرورتاً منشاءِ اثر نہیں ہے، اور یہ تناقض ہے اور محال۔

حقیقتاً یہ اعتراض اس وقت قابل قبول ہے کہ جب فلسفی حضرات نرے ذہنی وجود کے قائل ہوں، یعنی وہ قائل ہوں کہ ایسی حقیقت پائی جاتی ہے کہ جو صرف ذہنی اور غیر منشاءِ اثر ہے اور کسی بھی جہت سے خارجی اور منشاءِ اثر نہیں ہے۔ واضح ہے کہ ایسی حقیقت، نری ذہنی فرض ہونے کی خاطر، ممکن نہیں ہے کسی بھی اثر کی منشاء ہو اور چونکہ وجود اور حقیقت ہے اس لئے ضروری ہے کہ منشاءِ اثر یا کئی آثار کا سرچشمہ ہو، اور یہ متناقض بات ہے۔ لیکن وہ اس قسم کی حقیقت کے قائل نہیں ہیں۔ ان کی نگاہ میں ہر ایک حقیقت اور وجود، چونکہ وجود ہے، بذاتہ منشاءِ اثر ہے۔ پس ہر حقیقت بذاتہ خارجی ہے اور اگر اس حیثیت سے اس سے کسی قسم کی کوئی ماہیت منتزع ہو تو وہ اس ماہیت کا خاص خارجی وجود ہے اور صرف یہ اس وقت ذہنی ہو سکتا ہے جب اس کو بذاتہ نہ دیکھا جائے، بلکہ اس کو کسی اور متحقق یا مفروض حقیقت کے ساتھ کہ جو بذاتہ دوسرے آثار کی مالک ہو، مقایسہ کیا جائے، اس طرح کہ مذکورہ حقیقت اس دوسری حقیقت کے آثار سے عاری اور ماہیت کا مصداق نہ ہو۔ مختصراً، کوئی بھی حقیقت خود بخود ذہنی نہیں ہوتی، بلکہ صرف اس وقت ذہنی ہوتی ہے کہ جب ایک اور حقیقت کی ماہیت اس پر قابل حمل ہو اور اس کے ساتھ موجود ہو اور اس کے باوجود وہ ان خاص آثار کی کہ جو اس ماہیت کے ذریعے متوقع ہیں منشاءِ اثر بھی نہ ہو۔ اس وقت کہا جاتا ہے کہ یہ حقیقت اس ماہیت کا ذہنی وجود ہے۔[1]

بطور مثال، K کو فرض کریں۔ ایک طرف K بذاتہ منشاءِ آثار ہے، ایسے آثار جو ماہیتِ علم سے متوقع ہیں؛ چونکہ قدیم فلسفی حضرات کی نگاہ میں علم کی ماہیت نفسانی کیف اور کاشف از غیر ہے، اور بنابر فرض K کی حقیقت ایسی ہی ہے؛ چونکہ خواصِ کیفیت اور آثار کا منشاء بھی ہے، نفسانی بھی ہے (چونکہ نفس میں حلول کر چکا ہے) اور دوسرے کے کشف کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اور دوسرے (کی طرف اشارہ اور اس) سے حکایت بھی کرتا ہے (چونکہ B کی حقیقت یعنی مفروض درخت، حاکی بھی ہے اور کاشف بھی)۔ پس K کی حقیقت بذاتہ علم کا خاص خارجی وجود ہے۔ دوسری جانب، K درخت کا وجود بھی ہے، کیونکہ مفروضہ کو نظر میں رکھتے ہوئے، درخت کی ماہیت حقیقتِ K پر بھی قابل حمل ہے اور یہ کہنا صحیح ہے کہ: ((K درخت ہے))۔ پس درخت کی ماہیت K کی حقیقت کے ساتھ بھی موجود ہے اور K اس کا وجود ہے۔ لیکن ایک تیسری جہت سے ہم یہ جانتے ہیں کہ، K کی حقیقت ان آثار کا کہ جو ایک درخت سے متوقع ہیں سرچشمہ اور منشاء نہیں ہے؛ یعنی نہ موضوع سے بے نیاز ہے، نہ ہی جگہ کو گھیرنے والی ہے اور نہ ہی رشد و نمو کی حامل ہے اور اسی طرح باقی خصوصیات بھی۔ پس وہ درخت کا خارجی وجود نہیں ہے، بلکہ اس کا ذہنی وجود ہے۔ پس اس بنا پر K کی حقیقت، فی نفسہ، علم سے متوقع آثار کا سرچشمہ اور منشاء ہے اور اس کا خاص خارجی وجود ہے اور صرف ماہیتِ معلوم کی نسبت، یعنی درخت کی نسبت، ذہنی وجود اور غیر منشاءِ اثر ہے۔

پس نتیجہ یہ ہوا کہ، ہر وجود اور حقیقت فی نفسہ یعنی خود بخود منشاءِ اثر اور خارجی وجود ہے، اور صرف محقق یا کسی اور مفروضہ ماہیت کی نسبت، اس ماہیت کے آثار کے ساتھ مقایسہ کرنے کی صورت میں غیر منشاءِ اثر اور ذہنی ہے؛ یعنی ذہنی اور خارجی تقسیم نسبی ہے نہ مطلق؛ بالکل اسی طرح کہ جیسے واحد اور

1۔ دیکھیں: الشواھد الربوبیہ، ص ۴۱۔

کثیر کی جانب تقسیم یا بالقوت اور بالفعل کی تقسیم بھی نسبی ہیں۔ پس انہی میں سے بعض حقیقتیں خارجی ہیں کہ جو ایک اور اعتبار سے ذہنی بھی ہیں، اور ایسا نہیں ہے کہ ذہنی حقیقتیں خارجی حقیقتوں سے مغایر ہوں جن کی وجہ سے وہ متناقض ہو جائیں (یا تضاد پیش آجائے)۔

یہاں ممکن ہے ایک اور اعتراض کیا جائے اور وہ یہ کہ گذشتہ جواب میں یہ فرض کیا گیا کہ K کی مانند ایک حقیقت، اس کے باوجود کہ درخت کی منشاءِ آثار نہیں ہے اس ماہیت کا وجود ہے، اور یہ ماہیت اس پر قابل حمل ہے، جبکہ اس بات کا معیار کہ ایک حقیقت جو ایک ماہیت کا وجود ہو اور وہ ماہیت اس پر قابل حمل ہو یہ ہے کہ وہ فی نفسہ ایسے ذاتی آثار کا منشاء ہو جو اس ماہیت سے متوقع ہیں۔ اس معیار کی روشنی میں ہم صرف ایسی حقیقت کو ماہیت کا مصداق اور اس کا وجود فرض کر سکتے ہیں کہ جو ان آثار کا منشاء ہو جو اس ماہیت سے متوقع ہیں۔ اس بنا پر K کی حقیقت یعنی علم کی حقیقت بنیادی طور پر درخت کا وجود ہی نہیں ہے چہ رسد کہ اس کے ذہنی وجود ہونے کی بات کی جائے۔ پس یہ جو گذشتہ اشکال میں فرض کیا گیا کہ K بھی، B کی مانند درخت کا وجود ہے اور ان میں فرق صرف یہ ہے کہ وہ B کے برعکس درخت کا ذہنی وجود ہے نہ اس کا خارجی وجود، ایک غلط فرض تھا۔ بالفاظ دیگر کس معیار کے تحت جملہ ((K درخت ہے)) کو صادق جانا گیا ہے اور K کی حقیقت کو درخت کا وجود فرض کیا گیا ہے، جبکہ وہ درخت کے آثار کا منشاء ہی نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ اعتراض نہ ہی تو گذشتہ فلسفی حضرات کے سامنے بیان کیا گیا اور نہ ہی اس کا کوئی جواب دیا جا سکتا ہے؛ لیکن ایک ماہیت کیلئے وجود کی اقسام کو سامنے رکھتے ہوئے، کہ جو وجود کے ذوالمراتب ہونے پر مبنی ہے، اس اعتراض کے بارے میں صدرالمتالہین کے جواب کو جانا جا سکتا ہے۔ جو معیار اس اعتراض میں بیان کیا گیا ہے وہ ماہیت کے خاص وجود کا معیار ہے نہ اس کے برتر وجود کا۔ اس بات کی وضاحت یوں کی جا سکتی ہے کہ گذشتہ فلسفی وجودِ ماہیت کے بارے میں صرف ایک ہی قسم کے خارجی وجود کے قائل تھے، اور وہ بھی اس کا خاص وجود ہے کہ جس کی طرف گذشتہ بیان شدہ معیار اشارہ کرتا ہے۔ لیکن ہم نے دیکھا کہ وجود کے ذوالمراتب ہونے والے نظریہ کو مد نظر رکھتے ہوئے، ہر ماہیت خارجی مترتب وجودوں میں سے کی کسی ایک قسم کے وجود کی حامل ہوتی ہے، ایسے وجود کہ جن میں سے ہر ایک دوسرے سے زیادہ کامل تر ہے؛ اس طرح کہ ان کا ناقص ترین وہی ماہیت کا خاص وجود ہے اور اس کے باقی دیگر وجود برتر وجود ہیں۔ برتر وجود کا معیار یہ ہے کہ وہ ماہیت سے متوقع آثار کا منشاء ہو، لیکن نہ اس حد تک کہ جو اس کے خاص وجود میں پائے جاتے ہیں، بلکہ اعلی، اشرف اور برتر انداز میں۔ مزید بہتر الفاظ میں، ماہیت کا برتر وجود ایسا وجود ہے کہ جو ماہیت کے آثار کے اصل اور مبداء کا حامل ہو، نہ خود ان کا حامل ہو۔ اس معیار کی بنیاد پر ماہیت کا برتر وجود اس کا خارجی وجود ہے اور اس کو ماہیت پر حمل کیا جا سکتا ہے، لیکن نہ حمل شایع صناعی کے ذریعے، کہ جو ماہیت کو اس کے خاص وجود پر حمل کرنے میں استعمال ہوتا ہے، بلکہ حمل حقیقت و رقیقت کے اعتبار سے، کہ جو ماہیت کو اس کے برتر وجود پر حمل کرنے میں استعمال ہوتا ہے۔ اس معیار میں، اگر کوئی حقیقت، ماہیت سے متوقع آثار سے برتر اور کامل تر آثار کا منشاء ہو، تو اس کو ماہیت کا وجود شمار کیا جا سکتا ہے۔[1]

اب حقیقتِ K کہ جو وہی حقیقتِ B کا علم ہے، B کی نسبت کہ جو وہی درخت کا مادی وجود ہے، اسی طرح ہے؛ یعنی اگرچہ ممکن نہیں ہے کہ K کی حقیقت درخت سے متوقع آثار کا منشاء ہو سکے، تو یہ اس جہت سے ہے کہ وہ مجرد ہے، ان مذکورہ آثار کی نسبت ان سے برتر اور کامل تر آثار کا منشاء ہے۔ بالفاظ دیگر، K کی حقیقت درخت کے آثار کا منشاء ہے لیکن نہ اس طرح کہ جیسے وہ اس کے خاص وجود یعنی B میں پائے جاتے ہیں، بلکہ اعلی، اشرف اور برتر

1۔ دیکھیں: مجموعہ آثار استاد شہید مطہری "رح"، جلد نمبر ۹، ص ۳۱۴ الی ۳۲۳۔

انداز میں۔ پس K کی حقیقت درخت کا برتر وجود ہے اور یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ((K درخت ہے)) اس بات سے مشروط کہ ہمیں توجہ رکھنی چاہئے کہ اس جملہ میں ہم حملِ رقیقہ وحقیقہ سے روبرو ہیں؛ جبکہ اس کے برعکس جب ہم کہتے ہیں ((B درخت ہے))، تو اس میں حملِ شایع صناعی سے روبرو ہوتے ہیں۔

جو کچھ بیان کیا گیا اس کی روشنی میں جانا جاسکتا ہے کہ حقیقتِ علم، مثلاً K کی حقیقت، اس کے باوجود کہ ایک بسیط حقیقت ہے، تین اعتبار سے تین کردار کی مالک ہے:

۱۔ علم کی ماہیت کا خاص خارجی وجود ہے کہ جو ایک قسم کا کیف نفسانی ہے؛
۲۔ ماہیتِ معلوم کا برتر خارجی وجود ہے؛ مثلاً K درخت کا برتر وجود ہے؛
۳۔ اس ماہیت کے خاص خارجی متصور یا محقق وجود کے ساتھ مقایسہ کی صورت میں، مثلاً B کے ساتھ مقایسہ کی صورت میں، اس ماہیت کا ذہنی وجود ہے۔

اسی طرح علم حصولی کے تحقق کی صورت میں تین قسم کا حمل قابل تحقق ہے:

۱۔ حمل شایع صناعی، علم کی ماہیت کو حقیقت علم پر حمل کرنے میں اور معلوم کی ماہیت کو اس کی حقیقت پر حمل کرنے میں؛
۲۔ حمل رقیقیہ وحقیقہ، معلوم کی ماہیت کو (کہ جو انطباق کی خاطر ذہنی وجود کی ماہیت یعنی k کے ساتھ متحد ہے) علم کی حقیقت پر حمل کرنے میں؛
۳۔ حمل اوّل ذاتی، معلوم کی ماہیت، مثلاً درخت، کے ذہنی ماہیت کے حمل میں، کہ جس کو ہم نے انطباق کی خاطر k فرض کیا تھا۔

اس بنیاد پر علم حصولی کے تحقق کا فرض مورد بحث مثال میں چار جملوں کا لازمہ ہے:

۱۔ ((K علم ہے)) حمل شایع صناعی کے تحت؛
۲۔ ((B درخت ہے)) حمل شایع صناعی کے تحت؛
۳۔ ((k درخت ہے)) حملِ اولی ذاتی کے تحت؛
۴۔ ((K درخت یا "k" ہے)) حمل حقیقہ ورقیقہ کے تحت۔[1]

ذہنی وجود پر مشہور اعتراض اور اس کا جواب

گذشتہ ابحاث کے بغور مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ گویا فلسفی حضرات علم کی حقیقت کے لئے ایک سے زائد ماہیت کے قائل ہیں؛ چونکہ ایک جانب تو ماہیت علم کے بیان میں اس کو ایک قسم کے نفسانی کیف کے عنوان سے بیان کرتے ہیں، اور دوسری جانب انطباق کی تحلیل کرنے سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ ہر شی کا علم وہی اس شی کی ماہیت ہے ذہن میں؛ یا بالاختصار، وہی شی کی ذہنی ماہیت ہے۔ پس درخت کا علم، ذہنی درخت ہے؛ پانی کا علم، ذہنی پانی

1۔ دیکھیں: اسفار، جلد نمبر ۳، ص ۳۰۴، ۳۰۵، تعلیقہ سبزواری۔

ہے؛رنگ کا علم اس رنگ کا ذہنی وجود ہے؛وغیرہ۔ گویا ایک جانب تمام وہ حقائق کہ جن کو "علم" کہا جاتا ہے مشترک ماہیت کی حامل ہیں، کہ جو وہی مذکورہ نفسانی کیف ہے۔ اور دوسری جانب، ان میں سے ہر ایک، ایک خاص ماہیت کی بھی مالک ہے کہ جو وہی اس کے معلوم کی ماہیت ہے، مثلاً درخت، پانی اور رنگ وغیرہ؛اسی خاص ماہیت کی وجہ سے علم کے افراد ایک دوسرے سے جدا حیثیت اختیار کرتے ہیں۔ اب (سوال یہ ہے کہ) کس طرح ممکن ہے کہ ایک موجود دو ماہیت کا حامل ہو اور اسی وجہ سے ایک سے زائد مقولے میں مندرج ہو؟ جب کہ فلسفہ میں اس بات کی تاکید کی گئی ہے کہ یہ محال (ناممکن) ہے کہ ایک موجود ایک زائد ماہیت کا حامل ہو اور ایک سے زائد مقولے میں مندرج ہو؟

صدالمتالہین کے جواب کا خلاصہ اور ماحصل یہ ہے کہ جو چیز محال اور ناممکن ہے وہ یہ ہے کہ خارجی وجود ایک سے زائد ماہیت کا مالک ہو، نہ یہ کہ خارجی وجود ایک ماہیت کا مالک ہو اور ذہنی وجود ایک دوسری ماہیت کا حامل ہو۔[1]

اگر ہم اس جواب کو صدرالمتالہین کی اس رائے کے مطابق بیان کرنا چاہیں کہ جو مبنی ہے اس بات پر کہ: علم کی حقیقت معلوم کی ماہیت کا برتر وجود ہے اور یہ ماہیت اس پر حقیقہ ورقیقہ حمل کے ذریعے قابل حمل ہے، تو ہم یوں بیان کریں گے: ایک واحد حقیقت کیلئے کہ جو ایک ماہیت کا خاص خارجی وجود ہے، ممکن ہے کہ وہ کسی اور ماہیت یا متعدد ماہیات کا برتر خارجی وجود بھی ہو، اور اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ ایک واحد ماہیت اپنے خارجی خاص وجود کے علاوہ بالکل اسی طرح کا خارجی برتر وجود یا متعدد برتر وجود رکھتی ہو۔ اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ ان کی رائے میں یہ وہی ماہیت کا برتر خارجی وجود ہے کہ جو اس کے خاص خارجی محقق یا متصور وجود سے مقایسہ کی نسبت ذہنی ہے، اب یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ ایک علم (K) کی مانند ماہیت کہ جو کیف نفسانی کی مانند ماہیت کا خاص خارجی وجود ہے، بعینہ یعنی ہو بہو معلوم ماہیت کا ذہنی وجود بھی ہو۔

لیکن یہ اعتراض صدرالمتالہین سے پہلے والے فلسفی حضرات کی کتب میں اس طرح بیان نہیں ہوا۔ وہ علم کی حقیقت کے دو ماہیت کے ساتھ (ہونے) والی بات کو قبول نہیں کرتے، بلکہ اس کی جگہ معلوم کی صورت پر تاکید کرتے ہیں اور کہتے ہیں: ذہنی صورت، یعنی معلوم کی ذہن میں ماہیت، اس جہت سے کہ علم ہے اور علم ایک قسم کا نفسانی کیف ہے، یہ علم کے مقولے یعنی کیف کے مقولے میں مندرج ہے، اور اس اعتبار اور جہت سے کہ معلوم کی ماہیت ہے اور معلوم کے مقولے میں مندرج ہے؛ اگر معلوم جوہر ہو، (تو) جوہر کے مقولے میں مندرج ہے؛ اگر کمیت ہو تو کم میں اور اسی طرح (باقی مقولے)۔ مثلاً درخت کی ذہنی صورت ایک جانب ذہن اور عین (خارج) کی ماہوی وحدت کی بنا پر، درخت ہے اور جوہر کے مقولے میں مندرج ہے، اور دوسری جانب، چونکہ علم ہے، اور علم ایسا عرض ہے کہ جو نفس پر حالّ ہے کہ نہ ہی تو وہ نسبت کا مقتضی ہے اور نہ ہی قابل قسمت (تقسیم) ہونے کا، ایک قسم کا نفسانی کیف ہے اور کیف کے مقولے میں مندرج ہے۔ پس مذکورہ صورت جوہر کے مقولے میں بھی مندرج ہے اور کیف کے مقولے میں بھی۔ اور اسی طرح، کمیات کی صورتیں، کم کے مقولے میں بھی مندرج ہیں اور کیف کے مقولے میں بھی وغیرہ، (اور یہ بات) اس کا لازمہ دو مقولے کا ایک ماہیت میں اجتماع ہے اور یہ محال (ناممکن) ہے۔ مختصر یہ کہ، شی کی ماہیت کے ذہن میں حضور کا لازمہ یہ ہے کہ شی کی ذہنی ماہیت دو مقولے میں مندرج ہو: کیف اور معلوم کا مقولہ، اور ایک ماہیت کا دو مقولے میں داخل ہونے کا لازمہ ان دونوں کا مذکورہ ماہیت میں اخذ کرنا ہے اور باصطلاح اس کا لازمہ دو مقولے کا ایک

1۔ دیکھیں: مفاتیح الغیب، ص ۱۱۱۔

ماہیت کی حد میں اجتماع ہے، اور (یہ) محال ہے۔[1] یہ اعتراض کہ جو ذہنی وجود کے باب میں سخت ترین اعتراض ہے؛ اس بات سے شروع ہوتا ہے کہ در حقیقت ذہنی وجود کے باب میں درج ذیل امور مفروض ہیں:

۱۔ ہر شی کے حصولی ادراک کے وقت، نفس میں "علم" نامی ایک حقیقت موجود ہو جاتی ہے؛

۲۔ ہر شی کے حصولی ادراک کے وقت، اس شی کی صورت نفس میں موجود ہو جاتی ہے؛ یعنی اس شی کی ماہیت نفس میں ذہنی وجود کے ساتھ موجود ہو جاتی ہے؛

۳۔ علم اور معلوم کی صورت ایک شی ہیں اور باصطلاح متحد ہیں؛

۴۔ علم ایک قسم کا نفسانی کیف ہے؛ یعنی کیف کے مقولے میں مندرج ہے؛

۵۔ مقولات بالذات متباین ہیں اور ممکن نہیں ہے کہ ایک شی دو مقولے میں یا ایک مقولہ دوسرے مقولے میں مندرج ہو۔[2]

اس اعتراض کے حل میں مشکل بھی اس اعتراض کا ان پانچ اوامر کے ساتھ لازم وملزوم ہونا ہے۔ اسی وجہ سے صدرالمتالہین سے پہلے کے دانشور حضرات ان تمام امور کو سامنے رکھتے ہوئے اس اعتراض کا جواب نہیں دے پائے، ان میں سے ہر ایک مجبور ہوا کہ اس اعتراض کا جواب دینے کیلئے ان میں سے کسی ایک امر کا انکار کرے۔[3] صدرالمتالہین نے اپنی کوشش میں پانچوں امور کو مد نظر رکھتے ہوئے ذہنی وجود کے باب میں مشہور مبانی اور نظریات کی بنیاد پر نہ اپنے خاص نظریہ کی اساس پر، صحیح جواب پیش کیا۔ انہوں نے تین جواب پیش کئے، کہ جن میں ایک تو بنیادی طور پر صحیح ہی نہیں ہے[4] اور دوسرا جواب ان کے مابعد کے فلسفی حضرات کے مورد توجہ قرار نہیں پایا، اور در حقیقت ان میں سے ایک ہی جواب صحیح ہے: اس فرض کے ساتھ کہ علم کیف کے مقولے میں مندرج ہو اور یہ کہ علم ذہنی صورت کے ساتھ متحد ہے، پھر بھی ذہنی صورت کیف کے مقولے میں مندرج نہیں ہے۔[5] بلا شک وشبہ یہ جواب صحیح ہے اور اعتراض کو واضح انداز میں رفع کرتا ہے؛ چونکہ اس جواب کی بنیاد پر، کیف کا مقولہ بلکہ کلی طور پر علم کی ماہیت اور اس کی فصل و جنس، ذہنی صورت پر قابل حمل نہیں ہیں، نہ حمل اوّلی کے ذریعے اور نہ ہی حمل شایع کے ذریعے؛ اور صرف معلوم کی ماہیت اور اسی بنا پر اس کی فصل، جنس اور اس کا مقولہ ہی ذہنی صورت پر حمل اولی کے ذریعے قابل حمل ہیں۔ پس ایک ماہیت میں دو متباین مقولوں یا دو متباین اجناس یا دو متباین فصول کے اخذ کا مسئلہ، کہ مورد بحث اعتراض کی بنیادی مشکل تھی، بطور کلی منتفی (ختم) ہو جاتی ہے۔[6]

1- دیکھیں: تعلیقہ بر الہیات شفا، جلد نمبر۱، ص ۵۷۳۔
2- دیکھیں: مجموعہ آثار استاد مطہری، جلد نمبر۹، ص ۲۷۹ الی ۲۸۱۔
3- دیکھیں: تعلیقہ بر الہیات شفا، جلد نمبر۱، ص ۵۶۹ الی ۵۷۰۔
4- اس مراد یہ ہے کہ وہ جواب حمل کے اختلاف کی بنیاد پر پیش کیا گیا ہے۔
5- دیکھیں: درآمدی بہ نظام حکمت صدرائی، جلد نمبر۲، ص ۲ اور ۱۰۔
6- دیکھیں: اسفار، جلد نمبر۱، ص ۲۹۰ الی ۲۹۲؛ رحیق مختوم، جلد نمبر۴، ص ۱۸۷ الی ۱۹۲۔

باب نمبر ۱۱

خدا شناسی

خدا کے وجود سے متعلق دلائل کو چار قسم کے گروہوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: ان میں سے پہلا گروہ یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ جملہ کہ ((خدا موجود ہے)) اساس اور بنیاد ہے یا خدا وہی بدیہی حقیقت ہے کہ جو "بدیہیات اولیہ" میں سے اس جملے کے مطابق کہ ((کوئی حقیقت موجود ہے)) ہے اور سب کے نزدیک قابل قبول ہے؛[1] دوسری قسم کے دلائل ذہن میں موجود خدا کے مفہوم اور تعریف کے طور پر، قانون "امتناع تناقض" کی روشنی میں خدا کے وجود کو ثابت کرتے ہیں، اس قسم کے ادّلہ "براہینِ وجودی"[2] کے نام سے معروف ہیں؛ تیسرا اور چوتھا گروہ ایسے ادّلہ ہیں کہ جو ذہن میں موجود مفہوم یا تعریف خدا کی طور پر نہیں بلکہ ایک خارجی حقیقت کے طور پر اس کے وجود کو ثابت کرتے ہیں؛ البتہ اس فرق کے ساتھ تیسرا گروہ غیر خدا حقائق کی بنا پر، مثلاً ممکنات کے وجود یا حوادث یا حرکت کے وجود وغیرہ کو بنیاد بنا کر کہ جو خاص قسم کے حقائق ہیں، خدا کا وجود ثابت کرتے ہیں؛ لیکن چوتھا گروہ کہ جو "صدیقین" کے نام سے معروف ہے وہ حقیقت مطلق کو بنیاد پر کہ جو خدا اور مخلوقات دونوں کو شامل ہے، خدا کے وجود کو ثابت کرتے ہیں؛ یعنی خدا کا وجود اس جملہ کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ ((کوئی حقیقت ہے)) یا ((کوئی موجود ہے)) ثابت ہوتا ہے، البتہ اس برہان میں اس جملے میں موجود حقیقت یا وجود کو مخلوقات سے مختص صفات مثلاً امکان وحدوث وحرکت وغیرہ سے مقید نہیں کیا جاتا۔ "براہینِ صدیقین" کی خاصیت یہ ہے کہ تمام ممکنات یا مخلوقات کے وجود سے انکار کے فرض کی صورت میں بھی خدا کا وجود ثابت ہوتا ہے۔[3]

جیسا کہ موجود کتب کے ذریعے جانا جاسکتا ہے، فارابی سب سے پہلا فلسفی تھا کہ جس نے اس قسم کے براہین کے امکان کی طرف اشارہ کیا۔[4] ابن سینا سب سے پہلا فلسفی تھا کہ جس نے اس قسم کے براہین میں سے ایک نمونہ پیش کیا،[5] اور صدرالمتالہین وہ پہلے فلسفی ہیں کہ جنہوں نے "اصالت وجود" کے نظریہ کی بنیاد پر (اپنی کتاب) اسفار میں،[6] ایک ایسا نمونہ پیش کیا کہ جو وجود کے علاوہ، توحید اور خدا کی دیگر ثبوتی صفات کو بھی ثابت کرتا ہے۔ اس برہان کو مختصر انداز میں درک کرنے اور اس کے نتائج سے آگاہ ہونے کیلئے ہم اس کا خلاصہ درج ذیل پانچ مراحل کی صورت میں بیان کرتے ہیں:

1- اس قسم کے براہین مسلم فلسفہ میں علامہ طباطبائی "رہ" اور مغربی فلسفہ میں آلون پلینٹینگا نے بیان کئے ہیں۔

2- اس قسم کے براہین کو مغربی فلسفے میں سب سے پہلے آنسلم نے اور مسلم فلسفہ میں - مولف کی تحقیق کے مطابق - ملا احمد نراقی نے کتاب جامع الافکار و ناقد الانظار (جلد نمبر ۱، ص ۸۴، مکتبہ حکمت پریس) میں بیان کیا ہے۔

3- اس بارے میں مزید وضاحت کیلئے دیکھیں: اثبات وجود خدا بہ روش اصل موضوعی، باب نمبر ۱ اور ۵۔

4- دیکھیں: فصوص الحکم، ص ۶۲۔

5- دیکھیں: الاشارات والتنبیہات، جلدنمبر ۳، نمط چھارم۔

6- دیکھیں: اسفار، جلد نمبر ۶، ص ۱۴ الی ۱۶۔

پہلا مرحلہ

اصالت وجود اور اعتباریت ماہیت کی بنیاد پر، خارجی حقائق ماہوی اشیاء نہیں ہیں اور وجود میں مراتب کی بنیاد پر ان حقائق کا ایک دوسرے سے فرق اور ان کا متعدد ہونا(علّی-معلولی کے طولی سلسلے میں) صرف ان کے کمال اور نقص کی بنیاد پر ہے۔

دوسرا مرحلہ

ایک حقیقت کیلئے متصور بلند ترین کمالی درجہ یہ ہے کہ وہ (حقیقت) ایسی ہو کہ عقل اس سے کامل تر فرض نہ کرسکے۔ اس قسم کی حقیقت کو "کامل مطلق" کہا جاتا ہے۔ اگر کوئی حقیقت اس طرح سے نہ ہو تو وہ بہر حال نقص کے کسی ایک درجہ کی حامل ہوگی۔ پس ان دو مقدمات سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرسکتے ہیں کہ خارج میں موجود حقائق یا کامل مطلق ہیں یا ناقص۔

تیسرا مرحلہ

چونکہ کمال اور فعلیت، نقص اور قوات پر مقدم ہے، اس طرح کہ ہمیشہ ناقص اور بالقوت، کامل اور بالفعل کا محتاج ہے نہ برعکس، کامل مطلق غیر سے مستغنی اور دوسروں سے بے نیاز ہے، اور اصطلاحاً واجب بالذات ہے؛ ہر ناقص کے برعکس - کہ جو نقص کے ہر درجہ پر ہی کیوں نہ ہو - محتاج اور غیر سے وابستہ ہے اور ممکن بالذات ہے۔ ان تین مراحل کا نتیجہ یہ ہے کہ ہر حقیقت یا غیر سے بے نیاز ہے اور واجب بالذات ہے اور غیر کی محتاج اور اس سے وابستہ اور ممکن بالذات ہے۔

چوتھا مرحلہ

اس مرحلے میں ہم تیسرے مرحلے کے نتیجے کی روشنی میں یعنی((ہر حقیقت یا بے نیاز ہے اور یا غیر کی محتاج)) اس نتیجے تک جا پہنچتے ہیں کہ((ہر حقیقت یا بے نیاز ہے اور یا بے نیاز سے وابستہ ہے))۔ اس نتیجے سے اس نتیجے تک پہنچنے کیلئے تین راستے موجود ہیں:[1]

ا۔ دور اور تسلسل کے محال ہونے کی بنا پر، اس طرح کہ ہم دو بیان شدہ شقوں میں سے دوسری شق کو مد نظر رکھتے ہیں یعنی بیان ہوا کہ((ہر حقیقت یا بے نیاز ہے اور یا کسی غیر سے وابستہ ہے))، اس جملے کی دوسرے شق یعنی "غیر سے وابستہ ہے" کو مد نظر رکھتے ہوئے اس غیر کے بارے میں بات کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر یہ غیر خود بے نیاز نہ ہو تو پھر یہ کسی غیر سے وابستہ ہوگا، اور پھر وہ غیر بھی اسی طرح گویا یہ سلسلہ چلتا رہے گا، اور اس کے نتیجے میں "تسلسل" یا "دور" پیش آئے گا، اور "تسلسل" اور "دور" محال ہیں یعنی ناممکن ہیں، پس یہ غیر یا خود بے نیاز ہو یا ایک ایسے سلسلے سے جا ملے جو بے نیاز پر جا کر ختم ہوتا ہو۔ یعنی ہر متعلق بہ غیر بالضرورۃ بالواسطہ یا بلاواسطہ مستغنی سے وابستہ ہے۔ یہ وہ راستہ ہے کہ جس کو صدر المتالہین نے (کتاب) الشواهد الربوبیہ میں اختیار کیا ہے۔

1: ان تین راستوں کی مزید تشریح کیلئے دیکھیں: درآمدی بر نظام حکمت صدرائی ، جلد نمبر ۲ ، ص ۱۷۷ الی ۱۸۱ (سوال و جواب)۔

۲۔ دور اور تسلسل کے محال ہونے سے قطع نظر اور اس کی جگہ اس بات کو بنیاد بناتے ہوئے کہ حقیقتِ وجود خود بخود اور بذاتہ یا بماھی ھی نقص کی متقاضی نہیں ہے، بلکہ کمال کے مساوی ہے اور اس میں نقص صرف معلولیت کی وجہ سے ممکن ہے پس اس بات کا نتیجہ یہ ہے کہ جب تک کاملِ مطلق نہ ہو نقص بے معنا ہے؛ پس ناقص ہمیشہ بلاواسطہ یا بالواسطہ کاملِ مطلق کا معلول ہے اور اس تک محدود ہے؛ یعنی مستغنی (بے نیاز) سے وابستہ ہے۔ پس ہر وابستہ بالغیر (دوسرے کا محتاج) بالضرورۃ، بلاواسطہ یا بالواسطہ، مستغنی اور بے نیاز سے وابستہ (اور اس کا محتاج) ہے۔

۳۔ دور اور تسلسل اور اسی طرح وجود کے کمال اور فعلیت کے ساتھ مساوی ہونے سے قطع نظر، اور ان کے بجائے، معلول رابط کے وجود کا سہارا لیتے ہوئے، اور رابط کے وجود کو فرض کرتے ہوئے، چاہے یہ اکیلا ہو یا ایک متناہی سلسلہ میں ہو اور چاہے یہ رابطوں کا ایک نامتناہی سلسلہ ہو، یہ تمام (اس رابط اور سلسلے کا فرض) ایک بے نیاز غیر محتاج وجود کو فرض کئے بغیر کہ جو ان کا مربوط الیہ ہو متناقض فرض ہو گا۔ پس بالضرورۃ ہر ایسا وجود کہ جو رابط ہے، بلاواسطہ یا بالواسطہ ایک غیر محتاج بے نیاز وجود سے پیوستہ ہے اور نتیجتاً ہر غیر سے پیوستہ اور غیر کا محتاج بلاواسطہ یا بالواسطہ ایک مستغنی اور بے نیاز سے پیوستہ ہے اور اس کا محتاج ہے۔[1]

صدرالمتالہین (اپنی کتاب) اسفار میں دوسرے اور تیسرے راستہ کو اپناتے ہیں، اور اگرچہ ان دونوں راستوں میں سے ایک کا پیش کر دینا ہی کافی ہے، (لیکن) برہان کو مزید مستحکم کرنے کیلئے دونوں راستوں کو بیان کیا گیا ہے۔

اس مرحلہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر حقیقت یا بے نیاز ہے اور یا بے نیاز سے وابستہ ہے۔

پانچواں مرحلہ

اگر مافوق الذکر نتیجہ کی پہلی شق صحیح ہو تو ایسی حقیقت کہ جو کامل مطلق، غیر سے بے نیاز، دوسروں کی غیر محتاج اور واجب بالذات ہے موجود ہے، اور اگر اس کی دوسری شق صحیح ہو تو پھر بھی اس کا لازمہ یہ ہے اس قسم کا وجود موجود ہو۔ پس ہر حال میں:

نتیجہ

کامل مطلق، غیر سے بے نیاز، خود مختار، اور واجب بالذات حقیقت موجود ہے۔

جیسا کہ بیان ہوا، تعریف کے مطابق کامل مطلق ایسی حقیقت ہے کہ جس سے کامل تر کا فرض عقلاً محال اور غیر ممکن ہے۔ یہیں سے یہ بھی جانا جا سکتا ہے کہ متعدد کامل مطلق کا فرض بھی محال ہے؛ چونکہ اس قسم کے فرض کا معنا یہ ہے کہ ایسی حقیقتوں کو فرض کیا جائے کہ جو ایک دوسرے سے متمائز اور جدا بھی ہوں اور ان میں سے کوئی دوسرے سے زیادہ کامل تر یا ناقص تر بھی نہ ہو؛ چونکہ ناقص تر؛ تعریف کے مطابق کامل مطلق نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر،

1۔ اگر غور کیا جائے تو در حقیقت ، دوسرے راستے میں مستقل وجود کے رابط پر تقدم اور تیسرے راستے میں کامل وجود کے ناقص پر تقدم سے استفادہ کیا گیا ہے۔ پس دونوں راستوں میں اصلی معیار تقدم و تاخر ہی ہے۔

ایسی خارجی حقائق اور وجود کا فرض کرنا ہے کہ جو کمال و نقص کے ذریعے متمائز اور ایک دوسرے سے جدا نہ ہوئے ہوں تو یہ بات برہان کے پہلے مرحلے سے مطابقت نہیں رکھتی۔ پس برہان کا پہلا مرحلہ خود بخود اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ متعدد کامل مطلق کا فرض باطل ہو، اور یہ وہی توحید ہے۔[1]

دوسری جانب، کامل مطلق ہونے کا لازمہ تمام کمالی صفات کا حامل ہونا ہے؛ چونکہ اگر کسی صفت سے عاری ہو، مثلاً بطور مثال علم سے عاری ہو، تو یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ ایک اور ایسی حقیقت موجود ہو کہ جو تمام مطلق کمالات کی حامل ہو اور علم کی بھی مالک ہو۔ ظاہر ہے کہ ایسی حقیقت مفروض کاملِ مطلق سے کامل تر ہو گی، جبکہ عقلی طور پر کاملِ مطلق سے کامل تر فرض کرنا محال ہے۔ پس کاملِ مطلق کا فرض، ہر کمال کے حامل ہونے کا فرض ہے اور کسی بھی کمال کے فقدان کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا۔ جس طرح، یہ برہان "خدا" کو کمال مطلق کی صفت کے ساتھ ثابت کرتا ہے، اسی طرح اجمالاً خدا کی تمام ثبوتی اوصاف (ثبات ثبوتیہ) کو بھی ثابت کرتا ہے۔[2]

صدرالمتالہین کا برہان صدیقین ان سے بعد میں آنے والے فلسفی حضرات میں مقبول رہا ہے، انہوں نے بھی کوشش کی ہے کہ اسی منہج پر دوسرے براہین صدیقین کو پیش کیا جائے کہ جن میں کم مقدمات سے استفادہ کیا گیا ہو۔ اسی غرض سے، حاج مولا ہادی سبزواری[3] اور علامہ طباطبائی[4] نے دوسرے برہان پیش کئے ہیں کہ ان میں علامہ طباطبائی کے برہان کو ایک اعتبار سے براہین صدیقین میں سے گنا جا سکتا ہے کہ اور ایک اور اعتبار سے وہ "خدا کے وجود کو بدیہی اور برہان سے بے نیاز" انداز میں ثابت کرنے والے براہین کے گروہ میں سے ہے۔

وحدت حقّائے خداوند

توحید کی مباحث میں شریک سے مراد فرد اور مفہوم کا دوسرا مصداق ہے۔ اگر ایک مفہوم صرف ایک مصداق کا حامل ہو تو مصداق اکیلا اور اصطلاحاً اس مفہوم میں بلاشریک و مثل ہو گا، اور اگر ایک زائد مصداق کا حامل ہو، تو اس میں سے ہر ایک مصداق مذکورہ مفہوم میں دوسرے مصداق کے ساتھ شریک اور اس کا مثل ہو گا۔ مثلاً انسان کے افراد اور متعدد مصادیق کو سامنے رکھتے ہوئے، ان میں سے ہر ایک فرد انسانیت میں شریک اور مثل کا حامل ہے۔

فلسفی حضرات جب توحید ذات کی بات کرتے ہیں تو ان کی مراد خداوند کے واجب بالذات کے مفہوم میں شریک کی نفی ہے۔ اس بنا پر ((توحید ذات)) یا ((خداوند کی ذات میں شریک کی نفی)) توحید واجب بالذات یا خداوند کے وجوب بالذات میں شریک کی نفی کے معنا میں ہے؛ اس طرح کہ وہ حقیقت کہ جو مفہوم واجب بالذات کا مصداق ہے اور ہم اس کو خداوند کے نام سے پکارتے ہیں، اس مفہوم کا تنہا مصداق ہے؛ پس یہ حقیقت وجوب بالذات میں شریک اور مثل نہیں رکھتی۔ مختصر انداز میں، متعدد واجب بالذات موجود نہیں ہیں۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ واجب بالذات متعدد مصادیق کا حامل نہیں ہے، تو ظاہری نگاہ میں اس سے مراد یہ ہے کہ جائز ہے کہ مفہوم واجب بالذات متعدد مصادیق کا حامل ہو، اور اس کے باوجود صرف اس مفہوم کا ایک ہی وجود موجود ہے اور ان میں سے باقی مصادیق بعض وجوہات کی بنا پر مفقود ہیں؛ پس وہ "ممتنع بالغیر" ہیں؛ لیکن فلسفہ کی نظر میں، یہ اس معنا میں ہے کہ بالکل

1- دیکھیں: اسفار، جلد نمبر ۶، ص ۲۴۔
2- دیکھیں: ایضاً، ص ۲۴ الی ۲۶۔
3- دیکھیں: ایضاً، ص ۱۷، ۱۶، تعلیقہ سبزواری۔
4- دیکھیں: ایضاً، ص ۱۵، ۱۴، تعلیقہ علامہ طباطبائی۔

بنیادی طور پر ہی محال ہے کہ یہ مفہوم متعدد مصادیق کا حامل ہو۔ پس سوائے اس ایک تنہا مصداق کے باقی سب "ممتنع بالذات" ہیں۔ مختصراً پہلے نظریہ کی بنیاد پر؛ خداوند کا کوئی شریک نہیں کیونکہ اس کا شریک ممتنع بالغیر ہے اور دوسرے نظریہ کی بنیاد پر شریک نہیں ہے، چونکہ اس کا شریک ممتنع بالذات ہے۔ واضح ہے کہ اس نظریہ میں، "فرض المحال ممکن" کی خاطر واجب بالذات کے شریک کا فرض معقول ہے اور صرف خود (ذات) شریک موجود نہیں ہے۔ پس دونوں نظریئے - عام ظاہری نظریہ یا فلسفی نظریہ - خداوند کے لئے شریک کے فرض کو ممکن اور معقول سمجھتے ہیں؛ اس فرق کے ساتھ یہ فرض پہلے نظریہ کے مطابق، ایسی شی کا فرض ہے کہ جو ذاتاً ممکن ہے لیکن غیر واقع ہے (فرض الممکن)؛ لیکن دوسرے نظریہ کے مطابق ایسی شی کا فرض ہے کہ جو ذاتاً محال اور ناممکن ہے (فرض المحال)۔ یہ دونوں نظریئے خدا کی "وحدت عددی" کے قائل ہیں؛ چونکہ وحدت کے "عددی وحدت" ہونے کیلئے، یعنی ایسی وحدت ہو کہ جس کے دہرانے سے عدد حاصل ہوتا ہو، کافی ہے کہ اس کے دہرانے کا فرض اور اس کے تعدد کا تصور چاہے وہ فرض المحال ہی کیوں نہ ہو، ممکن اور معقول ہو۔

دینی کتب میں، خدا کی صفت میں ایک اور قسم کی وحدت کی طرف اشارہ ہوا ہے جس کو ((وحدت غیر عددی))[1] کہا گیا ہے۔ فلسفہ میں پہلی مرتبہ شیخ اشراق نے واضح انداز میں خداوند کی وحدت کے بارے میں اس قسم کی بات کی۔[2] خداوند کی وحدت غیر عددی سے مراد یہ ہے کہ نہ صرف شریک الباری ذاتاً محال ہے، بلکہ اس کا فرض بھی ذاتاً محال ہے؛ یعنی مفروض کے علاوہ خود فرض بھی ذاتاً محال ہے؛[3] چونکہ بیان کرتے ہیں کہ جب ہم کسی شی کو خدواند کا شریک فرض کرتے ہیں تو یا تو حقیقتا اس شی کو خدواند کا شریک فرض نہیں کیا گیا اور ہم گمان کرتے ہیں کہ اس کو واجب بالذات فرض کیا ہے، کہ اس صورت میں ہم نے خداوند کیلئے شریک کو فرض نہیں کیا، اور اگر اس کو واجب بالذات فرض کیا ہے تو در حقیقت یہ شی خداوند کی شریک ہی نہیں ہے، بلکہ خود وہی ہے کہ جس کو ہم نے دوبارہ تصور کیا ہے اور غلط گمان کرتے ہیں کہ ہم نے کسی اور شی کو تصور کیا ہے کہ جو اس کا شریک ہے۔ پس حتی خداوند کیلئے شریک کا تصور اور فرض بھی محال ہے۔

مذکورہ ادعا کی دلیل یہ ہے کہ حکمت متعالیہ میں ثابت کیا جاتا ہے کہ خداوند نرا وجود ہے، اور اس مشہور قاعدے کے مطابق ((صرف الحقیقہ لا یتثنّی و لا یتکرر)) ہر نری حقیقت ایسی تنہا اور اکیلی ہے کہ حتی اس کے تعدد کا فرض اور تصور بھی محال ہے؛ یعنی واحد غیر عددی ہے۔

ہر ((نری حقیقت)) سے مراد وہ حقیقت ہے کہ جس میں کوئی اور دوسرا امر (یا شی) مخلوط نہ ہو اور اس کے ہمراہ نہ پایا جائے۔ مثلاً نرا انسان، ایسا انسان ہے کہ جس میں انسانیت کے سوا کوئی اور دوسرا امر یا شی مخلوط اور اس کے ہمراہ نہ ہو، اعم از رنگ، شکل، مقدار، گرمی، سردی، زمان، مکان، وضع، اضافہ، وجود، عدم، وحدت، کثرت، کمال، نقص اور اس کا جزء۔ واضح ہے کہ اگر انسان اس طرح ہو تو نہ صرف اس کے علاوہ کسی اور انسان کا تحقق ممکن نہیں ہو گا، حتی اس کے علاوہ کسی اور انسان کے تحقق کا فرض اور تصور بھی ممکن نہیں ہو گا؛ یعنی اس کے تعدد کا فرض نہ صرف یہ کہ ایک محال بات کا فرض ہے بلکہ خود فرض بھی محال ہے؛ چونکہ اگر اس کو متعدد یعنی دو فرض کریں تو یہ دو مفروض انسان یا متفاوت ہیں (یعنی آپس میں کوئی فرق رکھتے ہیں) یا نہیں ہیں۔ پہلی حالت میں ان کا فرق اور تفاوت خود انسانیت میں نہیں ہے، چونکہ ان دونوں میں حقیقتِ انسانیت پائی جاتی ہے اور ان کی "مابہ الاشتراک" ہے، پس

-1 دیکھیں: التوحید، باب التوحید و نفی التشبیہ، روایت دوم، چھاردھم، ھجدھم، بیست و ششم۔
-2 دیکھیں: مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، جلد نمبر۱، ص ۳۵۔
-3 دیکھیں: اسفار، جلد نمبر۹، ص ۱۳۰۔

انسانیت کے علاوہ کوئی اور امر یا شی ان کے تفاوت یا اختلاف کا موجب ہے، یعنی کم از کم ان میں سے ایک انسانیت کے علاوہ کسی اور امر کی بھی حامل ہے۔ پس اگر یوں تصور ہو تو گویا اس کو نرا فرض نہیں کیا اور ہم غلط تصور کر رہے ہیں کہ اس کو نرا فرض کیا گیا ہے۔ پس یہ حالت ہمارے فرض کے خلاف ہے اور تناقض اور محال ہے۔ دوسری حالت میں کہ جس میں ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، تو ہم نے بنیادی طور پر دو انسانوں کو تصور ہی نہیں کیا؛ کیونکہ تعدد اور تکثر مغایرت کے ساتھ مشروط ہے، اور مغایرت تفاوت اور فرق کے ساتھ مشروط ہے؛ جبکہ ہمارے فرض میں تفاوت اور فرق موجود ہی نہیں ہے۔ پس اس بنا پر ہم نے شروع میں جس نرے انسان کی حقیقت کو فرض اور تصور کیا تھا دوبارہ پھر اسی کو موجود فرض کیا ہے اور غلط انداز میں یہ خیال کر بیٹھے ہیں کہ ان میں سے دو موجود فرض کئے ہیں۔ پس یہ حالت بھی مفروض کے خلاف ہے کہ جو تناقض ہے اور محال۔ پس اگر نرا انسان ہو، تو حتی اس کے تعدد اور تکثر کا فرض کرنا ہی محال ہے۔[1]

البتہ ہم جانتے ہیں کہ "نرا ہونا" انسان کی ذاتی اور اس کی بعینہ حقیقت نہیں ہے؛ کیونکہ اگر یوں نہ ہوتا تو ممکن نہیں تھا کہ انسان" نرے انداز" کے علاوہ پایا جاتا، جبکہ ہم جانتے ہیں کہ خارجی انسان "نرا" نہیں ہے اور بے شمار خارجی عوارض کے ہمراہ ہے۔ اسی طرح انسان کی ذہنی حقیقت بھی ذاتاً نری نہیں ہے؛ کیونکہ اس صورت میں ممکن نہ تھا کہ اس کو اس (نری حقیقت) کا غیر تصور کیا جاتا۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا ایسی حقیقت پائی جاتی ہے کہ:

اولاً: نرا ہونا اس کا ذاتی ہو اور

ثانیاً: ایک خارجی حقیقت ہو نہ ذہنی؟

جی ہاں، حکمت متعالیہ کی نگاہ میں وجود بما ھی ھی کی حقیقت، کہ جو صدرالمتالہین کے برہان صدیقین کے مطابق وہی واجب بالذات ہے، ایسی ہی ہے؛[2] چونکہ یہ حقیقت نہ ماہیت کی حامل ہے اور نہ ہی محدود اور متناہی ہے کہ عدم کے ہمراہ ہو۔ پس وجود کی بما ھی ھی خارجی حقیقت، یعنی واجب بالذات یا خداوند، نری حقیقت ہے، اور اس کے نتیجے میں نہ صرف ذاتاً اس کے لئے محال ہے کہ وہ کسی شریک کی حامل ہو، بلکہ حتی اس کے لئے شریک کا فرض اور تصور بھی محال ہے؛ پس وہ واحد ہے وحدت غیر عددی کے ساتھ۔ اس کے علاوہ جس طرح کہ اس کا نرا ہونا اس کا ذاتی ہے، اس کی وحدت بھی اس کی ذاتی ہے؛ ورنہ اس کے لئے ذاتاً امکان تکثر اور تعدد موجود ہونا چاہیے تھا؛ یعنی وہ ایسی حقیقت ہے کہ خود نری اور وحدت ہی ہے۔ بالفاظ دیگر، وجود بما ھی ھی کی حقیقت، کہ جو وہی خداوند ہے، جیسا کہ خود بخود بغیر کسی حیثیت تقیدیہ یا تعلیلیہ، وجود و موجود کے مفہوم کا مصداق ہے، اسی طرح خود بخود واحد و وحدت و نرے ہونے کا بھی مصداق ہے۔ اس اعتبار سے اس کی وحدت کو ((وحدت حقّہ)) بھی کہا جاتا ہے؛ چونکہ وحدت حقّہ سے مراد، ایسی وحدت ہے کہ جو بعینہ ایک واحد شی کی ذات ہو؛ اس طرح کہ وہ ذات ایک اعتبار سے واحد، اور خود ہی ایک اور اعتبار سے وحدت ہو۔

1- دیکھیں: مفاتیح الغیب، ص ۲۴۰۔

2- ایضاً

باب نمبر ۱۲

خداوند کا اشیاء کے بارے میں علم

فلسفہ کی کتب کے ابواب خداشناسی میں صفات الٰھی کی مباحث میں مختلف اوصاف کے بارے میں بحث کی گئی ہے کہ جن میں سے علم، قدرت اور حیات اہم ترین ہیں۔ ان میں بھی "خداوند کی اشیاء کے بارے میں علم" سے متعلق بحث کی خاص اہمیت ہے، اور اسی وجہ سے یہاں ہم اس کے بارے میں بات کر رہے ہیں۔ یہ بات کہنا ضروری ہے کہ یہاں "اشیاء" سے مراد خداوند کے علاوہ باقی تمام موجودات ہیں، کہ جو در حقیقت اس کی معالیل اور مخلوقات ہیں۔ فلسفہ میں جب خدا کا اشیاء کے بارے میں علم کے حوالے سے بات کی جاتی ہے تو ممکن ہے کہ ان درج ذیل تین باتوں میں سے ایک مراد ہو:

۱۔ علم مع الفعل یا ایجاد کے ساتھ ملا ہوا علم؛ کہ جس میں خود شی کا وجود ہی بذاتہ خداوند کا علم ہے؛

۲۔ غیر ذات قبلی علم؛ کہ جس میں شی کے بارے میں علم شی سے متقدم اور خداوند سے متاخر ہے اور نتیجتاً دونوں سے جدا ہے؛

۳۔ عین ذات قبلی علم؛ کہ جس میں شی کے بارے میں علم شی سے متقدم اور عین ذات خداوند ہے؛ یعنی خود خداوند کا وجود کہ جو تمام اشیاء پر متقدم ہے خود ہی شی کے بارے میں علم بھی ہے۔

علمِ خداوند کے بارے میں ہر قسم کی تشریح سے پہلے ہمارے لئے "قبلی علم"، "علم مع الفعل"، "اجمالی علم"، "تفصیلی علم"، "معلوم بالاجمال" اور "معلوم بالتفصیل" جیسی اصطلاحات کا جاننا ضروری ہے۔

قبلی علم اور علم مع الفعل

قبلی علم یا ایجاد سے پہلے علم، شی سے متعلق ایسا علم ہے کہ ابھی شی موجود نہ ہو (وہ علم حاصل ہو)۔ بعبارت دیگر، ایسا علم کہ جو معلوم کے وجود سے مشروط نہیں ہے؛ نہ وجود میں اور نہ ہی معلوم سے حکایت میں۔ پس اس بنا پر معلوم کا وجود اس قسم کے علم میں کسی بھی قسم کی تاثیر نہیں رکھتا۔ جبکہ اس کے مقابلے میں "غیر قبلی علم" ایسا علم ہے کہ جو معلوم کے وجود سے مشروط ہے؛ یا اس وجہ سے کہ عینِ وجودِ معلوم ہے، کہ جس کو " ایجاد کے ساتھ ملا ہوا علم" یا "علم مع الفعل" کہا جاتا ہے، جیسا کہ ہمارا اپنے نفسانی حالت سے متعلق حضوری علم، یا اس وجہ سے کہ معلوم سے جدا ہے لیکن اس کا مسبَّب ہے، کہ جس کو "ایجاد کے بعد والا علم" یا "علمِ متاخر" کہا جاتا ہے، جیسا کہ مادی واقعیات سے متعلق ہمارا تصوری علم۔

اجمالی اور تفصیلی علم

یہاں لفظ "اجمال" وحدت اور بسیط ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اگر ایک واحد بسیط علم، متعدد معلوموں کے عالم ہونے کا معیار ہو، یا بعبارت دیگر ایک واحد بسیط علم متعدد معلوموں کے کشف ہونے کا معیار ہو تو ایسا علم اجمالی ہے؛ مثلاً انسان کا مفہوم کہ جب ہم انسان کے متعدد افراد کی طرف اشارہ کرنے کیلئے اس (لفظ) کو استعمال کریں۔ اس کے برعکس اگر ہر معلوم کے کشف ہونے کا معیار اس سے مختص علم ہو (جو) اس علم کے علاوہ ہو کہ جو دوسرے معلوم کے کشف کرنے کیلئے استعمال ہوا ہو، تو ایسے علم کو تفصیلی کہیں گے؛ مثلاً ہمارے حسی اور خیالی علوم ہیں۔ واضح ہے کہ اشیاء کی کثرت ان سے متعلق علم تفصیلی کی کثرت کا لازمہ ہے، لیکن یہ علم اجمالی کی کثرت کا لازمہ نہیں ہے۔

معلوم بالاجمال و معلوم بالتفصیل

اگر شی باقی دوسری اشیاء سے جدا انداز میں معلوم ہو، تو بالتفصیل معلوم ہے؛ مثلاً اس کاغذ کے رنگ کو دیکھتے وقت جو تصویر ہمارے ذہن میں پائی جاتی ہے یا اس کی وہ تصویر کہ جو اس کے دیکھنے کے بعد ہمیں یاد رہ جاتی ہے؛ اور اگر یہ باقی دوسری تمام یا بعض اشیاء سے جدا انداز میں معلوم نہ ہو تو، بالاجمال معلوم ہے، مثلاً اس کاغذ کا رنگ کہ جب ہم اس کو سفیدی کے مفہوم یا رنگ کے مفہوم یا کسی شی کے مفہوم کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ سفیدی کا کلی مفہوم اس کے تمام مصادیق سے مطابقت رکھتا ہے اور ان سب سے حکایت کرتا ہے، اور اسی وجہ سے ہم اس کے ذریعے ان سب کی طرف اشارہ کرسکتے ہیں، لیکن اس کے باوجود یہ مفہوم اپنے کسی بھی مصداق سے خصوصی طور پر حکایت نہیں کرتا۔ پس سفیدی کے کلی مفہوم کے پائے جانے کی صورت میں اس کا ہر ایک مصداق بالاجمال معلوم ہے۔

یہاں یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ ان دو قسم کے معلوم کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہم نے لفظ "بالاجمال" اور لفظ "بالتفصیل" کا استعمال کیا ہے، لفظ "اجمالی" یا لفظ "تفصیلی" کو استعمال نہیں کیا، کہ جن کو دو قسم کے علم کی طرف اشارہ کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔ پس اس کے بعد ہمیشہ "علم اجمالی" اور "علم تفصیلی" کو بالترتیب واحد بسیط علم اور متکثر خاص علم کے معنا میں استعمال کیا جائے گا اور "علم بالاجمال" اور "علم بالتفصیل" کو بالترتیب ایسا علم کہ جس کے ذریعے شی جدا یا غیر جدا انداز میں معلوم ہو کے معنا میں استعمال ہوگا۔ پس اب عقلاً چار شقیں قابل فرض ہیں:

۱۔ شی کا بالتفصیل علمِ تفصیلی، کہ جس میں علم تفصیلی ہے؛ یعنی شی کیلئے اس سے مختص علم موجود ہوتا ہے اور شی معلوم بالتفصیل ہے؛ یعنی دوسری اشیاء سے جدا انداز میں معلوم ہے؛

۲۔ شی کا بالاجمال علمِ تفصیلی یا معلوم بالاجمال کا تفصیلی علم، کہ جس میں فرض کے مطابق ہر شی کا ایک مختص علم موجود ہے اور اس علم کے باوجود شی معلوم بالاجمال ہے۔ اگر تھوڑا سا غور کیا جائے تو جانا جاسکتا ہے کہ یہ شق محال ہے؛

۳۔ شی کا بالتفصیل علم اجمالی یا معلوم بالتفصیل کا اجمالی علم، کہ جس میں ایک بسیط اجمالی علم کے ذریعے متعدد اشیاء ایک دوسرے سے جدا انداز میں معلوم ہیں۔ یہ شق ممکن ہے اور آگے چل کر دیکھیں گے کہ صدرالمتالہین اور ان سے ماقبل کے فلسفی حضرات خداوند کے قبلی ذاتی علم کو اسی شق میں رکھتے ہیں؛[1]

1۔ دیکھیں: اسفار، جلد نمبر۶، ص ۳۷۶، تعلیقہ سبزواری، اور ص ۴۱۵، تعلیقہ سبزواری۔

۴۔ شی کا بالاجمال علم اجمالی یا معلوم بالاجمال کا اجمالی علم۔

اب مندرجہ بالا مقدمات کی روشنی میں خداوند کے اشیاء کے بارے میں علم کی اقسام کے بارے میں بات کرتے ہیں۔

خداوند کا علم مع الفعل

شیخ اشراق سب سے پہلے ایسے فلسفی ہیں کہ جنہوں نے اس قسم کے علم کو بیان کیا اور اس کی تشریح کی۔ جیسا کہ بیان ہوا، اس علم سے مراد خود اشیاء کا وجود ہے کہ جو خداوند کی معالیل ہیں اور اصطلاحاً اس کے ساتھ "اشراقی صدوری اضافہ" کی حامل ہیں۔ شیخ اشراق کی نظر میں، ایجاد اور فاعلیت کے رابطہ کے حکم کے مطابق، معلوم کی فاعلی علت کے ساتھ نسبت، ذہنی صورت کی نفس کے ساتھ نسبت کی شبیہ ہے؛ یعنی جیسا کہ نفس میں صورت ذہنی کا وجود نفس کیلئے عین معلومیت ہے، گویا کہ ذہنی صورت خود بخود نفس کیلئے معلوم ہے، نہ کسی اور صورت کے ذریعے، اسی طرح خود ایجادِ فاعل اس کا اپنے فعل کے عین معلومیت ہے اور خود معلول کا وجود اس کے فاعل کیلئے عین معلومیت ہے۔ اسی وجہ سے، وہ ایجاد اور فاعلیت کے رابطہ کو "اضافۂ اشراقیہ" -یعنی روشن رابطہ- کا نام دیتے ہیں۔ پس فاعل کیلئے معلوم ہونا معلول کے وجود کا ذاتی ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ معلول فاعل سے صادر ہو اور اس کیلئے علم حضوری کے ذریعے معلوم نہ ہو۔ پس اس بنا پر ہر چیز، اگرچہ وہ خود اپنے لئے معلوم نہ بھی ہو تو، اپنے فاعل کیلئے حضوراً معلوم ہے۔[1] جیسا کہ ہم دیکھ رہے ہیں ایسا علم:

۱۔ حضوری ہے؛ چونکہ معلوم کے ساتھ متحد ہے؛

۲۔ زائد بر ذات ہے؛ یعنی خداوند کے وجود سے جدا ہے؛ چونکہ عین وجود اشیاء ہے کہ جو خداوند کے وجود سے جدا ہیں؛

۳۔ قبلی نہیں ہے بلکہ مع الفعل ہے؛ چونکہ عین وجود معلوم ہے، نہ اس سے جدا اور خود مختار ہے اور اس سے غیر مشروط ہے؛

۴۔ تفصیلی ہے؛ چونکہ ہر شی کا علم بعینہ خود اس شی کا وجود ہے اور بدیہی ہے کہ اشیاء متعدد ہیں؛ پس مذکورہ علم بھی متعدد ہے؛ یعنی یہاں متعدد علوم کا مسئلہ ہے، نہ یہ تمام اشیاء کے متعلق ایک واحد اور بسیط علم ہو اور وہ اجمالی ہو؛

۵۔ بالتفصیل ہے؛ چونکہ ہر شی کے علم کی وجہ سے وہ شی دیگر اشیاء کی نسبت جدا حیثیت سے معلوم ہے۔

صدرالمتالھین (اپنی کتاب) اسفار میں،[2] آٹھ مختلف اعتراضات کو بیان کرتے ہوئے، شیخ اشراق کے نظریہ اور ان کے برہان کو باطل ثابت کرتے ہیں اور علم مع الفعل (کے نظریہ) کو قبول نہیں کرتے؛ لیکن اپنی دوسری بہت سی کتابوں مجملہ، مبداء و معاد،[3] شرح ھدایہ،[4] شواھد الربوبیہ،[5] اور تعلیقہ بر حکمت الاشراق،[6] میں اس (نظریہ اور برہان) کو قبول کرتے ہیں بلکہ بعض جگہ تو اس کی تعریف بھی کی ہے؛ لیکن سوال یہ ہے کہ صدرالمتالھین کی آخری رائے کونسی ہے؟ آیا وہ علم مع الفعل پر یقین رکھتے ہیں یا نہیں؟

1- دیکھیں: مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، جلد نمبر ۱، ص ۴۸۷۔

2- دیکھیں: اسفار جلدنمبر ۶، ص ۲۵۶ الی ۲۶۱۔

3- دیکھیں: المبداء و المعاد، جلد نمبر ۱، ص ۱۷۲ الی ۱۷۶۔

4- دیکھیں: شرح الهدایة الأثریة، ص ۳۲۵ الی ۳۲۷۔

5- دیکھیں: شواھد الربوبیہ، ص ۵۵۔

6- دیکھیں: تعلیقہ بر حکمت الاشراق، ص ۳۵۷۔

حقیقت یہ ہے کہ وہ خداوند کے اشیاء کے بارے میں علم مع الفعل کے اپنے علمی سفر (سیر و سلوک) میں بالترتیب تین ادوار کو طے کرتے ہیں۔ پہلا دور اسفار میں علم خداوند کی بحث کو لکھنے سے پہلے کا دور ہے، کہ اس دور میں وہ اشیاء کے بارے میں علم الھی کے باب میں شیخ اشراق کے نظریہ کے تابع ہیں اور ابھی وہ اپنے نظریہ یعنی خدوواند کے اشیاء کے بارے میں علم اجمالی ذاتی بالتفصیل کیلئے کسی معقول تشریح تک نہیں پہنچ سکے۔ دوسرا دور (کتاب) اسفار میں علم خداوند کی بحث کو لکھنے کا دور ہے کہ جس میں آپ نے خدواند کے اشیاء کے بارے میں علم اجمالی ذاتی بالتفصیل کو بیان کیا، آپ اس دور میں شیخ اشراق کے نظریہ کو قبول نہیں کرتے اور صرف مذکوہ ذاتی علم کے قائل ہیں۔ تیسرا دور اسفار میں اشیاء سے متعلق علم خداوند کے بارے میں بحث کو بیان کرنے کے بعد کا دور ہے، اس دور میں آپ شیخ اشراق کے نظریہ کے مطابق خدواند کے علم کے بارے میں علم مع الفعل کے بھی قائل ہیں اور خداوند کے اشیاء کے بارے میں علم اجمالی ذاتی بالتفصیل کے بھی قائل ہیں کہ جس کے بارے میں اپنی کتاب اسفار میں انہوں نے تفصیل بیان کی ہے۔ آپ کے شواھد الربوبیہ اور تعلیقہ بر حکمت الاشراق جیسی کتابوں میں بیان کی گئی باتیں اسی دور سے متعلق ہیں۔

اگر غور کریں تو شیخ اشراق کا نظریہ صدرالمتالھین کی روایت کے مطابق دو حصوں پر مشتمل ہے: پہلا حصہ خداوند کے اشیاء کے بارے میں "علم مع الفعل" کے نظریہ کا اثبات اور دوسرا حصہ خداوند کے اشیاء کے بارے میں "علم مع الفعل" کے نظریہ کے اثبات میں منحصر ہے کہ جس کا لازمہ خداوند کے "قبلی علم" کا انکار ہے۔ بلاشک و شبہ اس نظریہ کا پہلا حصہ صحیح ہے اور دوسرا حصہ صحیح نہیں ہے۔ اس نکتہ کو مد نظر رکھتے ہوئے جانا جاسکتا ہے کہ صدرالمتالھین نے پہلے دور میں شیخ اشراق کے نظریئے کے دونوں حصوں کو مان کر افراط کا راستہ اختیار کیا؛ دوسرے دور میں ان دونوں حصوں کا انکار کر کے تفریط کا راستہ اختیار کیا اور بالآخر تیسرے دور میں کہ جس میں اشراقی علم مع الفعل کے بھی قائل ہوئے اور اشیاء کے بارے میں علم ذاتی بالتفصیل کو بھی قبول کیا، (اس میں) پہلے حصے کو قبول کر کے اور دوسرے حصے کو انکار کر کے اعتدال کا راستہ اپنایا، پس اس بنا پر یہی آپ کی آخری رائے ہے۔

جدا قبلی علم

جیسا کہ پہلے بیان ہوا، خداوند کے قبلی علم سے مراد، اس کا شی کے بارے میں ایجاد سے پہلے کا علم ہے کہ جو شی کے وجود سے مشروط نہیں ہے اور یہاں صفت "جدا" سے مراد ذات سے جدا اور الگ ہونا ہے؛ یعنی اس علم میں خداوند کا وجود وہی اس کے اشیاء کے بارے میں علم سے مساوی نہیں ہے بلکہ اس کا اشیاء کے بارے میں علم اس کی ذات سے جدا امر ہے۔

بعض فلسفی حضرات، خداوند کے قبلی جدا علم کو منفصل اور بعض دوسرے اس کو متصل تصور کرتے ہیں۔ اگر ایسا علم کہ جو عالم کی ذات سے جدا ہو اور عالم کی ذات میں "حالّ" یا باصطلاح اس میں "مرتسم" (نقش بستہ) ہو تو اس کو عالم کے وجود کے ساتھ متصل کہا جاتا ہے وگرنہ اس کو منفصل کہتے ہیں۔ اس بنا پر "جدا منفصل" کی صفت اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہر شی کے بارے میں خداوند کا قبلی علم، اس کے وجود سے الگ ایک شی ہے اور اس میں (نقش بستہ) مرتسم نہیں ہے، بالکل خداوند کے علم مع الفعل کی مانند کہ جو اس کے وجود سے جدا اور اس میں مرتسم نہیں ہے، صرف اس فرق کے ساتھ کہ علم مع الفعل عینِ شی معلوم ہے اور قبلی علم، معلوم شی سے جدا اور اس پر متقدم ہے۔ اگرچہ بعض دانشور حضرات اس قسم کے علم کے قائل ہیں لیکن صدرالمتالھین اس کو مکمل طور پر مخدوش جانتے ہیں اور اسی وجہ سے ہم اس کی زیادہ تشریح بیان نہیں کریں گے اور خداوند کے اشیاء کے بارے میں قبلی جدا متصل علم کے بارے میں بات کریں گے۔

ابن سینانے اپنی کتب میں قبلی جدا متصل علم کو، کہ جو اسلام سے ماقبل کے مشائی فلسفی حضرات سے منسوب ہے، بہت ہی توجہ اور باریک بینی سے پروان چڑھایا۔ اس تصور میں اشیاء کے بارے میں خداوند کا قبلی علم "حصولیِ ارتسامی" ہے؛ ہمارے اشیاء کے بارے میں علم کی مانند۔ جیسا کہ ہر شی کے بارے میں ہمارا علم اس شی کی ذہنی صورت ہے، کہ جو خود ہمارے نفس سے جدا خود شی ہے اور اس پر عارض ہے؛ خداوند کا بھی ہر شی کے بارے میں علم اس شی کی عقلی ذہنی صورت ہے کہ جو خود خداوند کے وجود سے مغایر اور اس پر عارض شی ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا، اس صورت کو "صورت الھی" کہا جاتا ہے۔ پس الھی صورت عرَض ہیں جیسا کہ ہماری ذہنی صورتیں بھی عرَض ہیں۔ اسی وجہ سے اس کے باوجود کہ خداوند کی ذات سے جدا ہیں، اس سے متصل ہیں اور اس سے منفصل نہیں ہیں۔[1] ہاں البتہ اس جہت سے فرق ہے کہ ہماری ذہنی صورتیں اشیاء کی نسبت متاخر اور انفعالی اور وجود اشیاء کی مسبوق ہیں، جبکہ اس کے برعکس الھی صورتیں کہ جو متقدم ہیں اور خداوند کے علم کے ذریعے خود اسی کو حاصل ہوتی ہیں، نہ اشیاء کے وجود کے ذریعے۔

اس بات کی طرف توجہ رکھنی چاہیئے کہ صور الھی ہماری ذہنی صورتوں کی طرح اس بات کا تقاضا نہیں کرتیں کہ وہ بھی اپنے موضوع کے تکامل کا سبب بنیں، یعنی خداوند کے تکامل کا سبب بنیں؛ چونکہ جو اعراض ہم سے متعلق ہیں وہ ہمیشہ چار خصوصیات کے ہمراہ ہوتیں ہیں: پہلی یہ کہ وہ موضوع پر عارض ہیں؛ یعنی موضوع سے جدا ایک حقیقت ہیں اور ان پر حالّ ہیں؛ دوسری یہ کہ ان کا موضوع فی نفسہ ان کے کمال سے عاری ہے؛ یعنی یہ کہ وہ شخص، نہ تو کمال کا حامل ہے اور نہ اس کمال کے اعلی اور برتر وجود کا؛ تیسری یہ کہ ان کا موضوع ان کے عروض کے ساتھ ان کے کمال کا حامل ہوتا ہے؛ یعنی ان کا موضوع پر عروض اس کے کامل ہونے کا سبب ہے؛ اور چوتھی یہ کہ وہ موضوع کے لوازم میں سے نہیں ہیں کہ موضوع کے موجود ہونے کے ساتھ ہمیشہ وہ بھی موجود ہوں، بلکہ موضوع پر حادث ہیں؛ یعنی ابتدا میں موضوع ان سے عاری ہوتا ہے اور پھر ان کا حامل ہو جاتا ہے اس طرح کہ ان کا موضوع پر عارض ہونا، موضوع کے تجدد اور تغیر کا لازمہ ہے اور اسی وجہ سے ان کا لازمہ یہ ہے کہ موضوع بالقوت ہو یعنی جسمانی ہو۔ ان تمام خاصیتوں میں سے صرف پہلی خاصیت، عرض کے عرض ہونے کی مقوم (بنیادی اور ضروری شرط) ہے۔ پس جیسے ہی کوئی حقیقت کسی موضوع پر عارض ہوتی ہے، یعنی اس سے جدا ہوتی ہے اور اس میں حلول کرتی ہے، تو اس کے عرَض ہونے کیلئے کافی ہے۔ اور اگرچہ وہ کسی موضوع پر حادث نہ بھی ہو اور اس کا لازمہ ہی ہو، اور اگرچہ اس کا موضوع فی نفسہ اس کے کمال کا حامل بھی ہو۔ واضح ہے کہ یہاں مراد یہ نہیں ہے کہ وہ اس فردِ کمال یا اس کی مانند کسی کمال کا حامل ہو، یعنی اسی عرض یا اس کی مانند کسی اور عرض کا حامل ہو؛ چونکہ اگر یوں ہو تو اس کا لازمہ "تحصیل حاصل" ہے یا ایک ہی موضوع میں "اجتماع مثلین" ہے کہ جو محال ہے؛ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس کمال کا برتر انداز میں حامل ہو۔ ایسی حقیقت اس کے باوجود کہ اپنے موضوع کے کامل تر ہونے کا سبب نہیں ہے، عرَض بھی ہے۔ بالفاظ دیگر، ممکن ہے ایک حقیقت کسی عرَض کی معروض ہو اور اس کے باوجود خود فی نفسہ برتر انداز میں بھی کمال کی حامل بھی ہو۔ ایسی حقیقت اس کے باوجود کہ عرض کا محل اور موضوع ہے، اس عرض کے عروض کے ساتھ کسی کمال تک نہیں پہنچتی۔ اس بات کی طرف توجہ رکھتے ہوئے کہ فلسفہ میں محل (مکان) کو "قابل" اور حالّ (مکین) کو مقبول بھی کہا جاتا ہے، یہ کہنا جائز ہے کہ ممکن ہے کوئی قابل فی نفسہ مقبول کے کمال کا برتر انداز میں حامل ہو، اس طرح کہ مقبول کو قبول کرنا قابل کے کامل تر ہونے کا سبب نہ بنے۔[2]

پس اس بنا ہم دو قسم کے "قابل" تصور کر سکتے ہیں:

1۔ دیکھیں: التعلیقات، ص ۲۸، ۹۵؛ التحصیل، ص ۵۷۴؛ اسفار، جلد نمبر ۶، ص ۱۹۱، ۱۸۰۔
2۔ دیکھیں: اسفار، جلد نمبر ۶، ص ۲۰۴۔

۱۔ ایسا قابل کہ جو فی نفسہ مقبول کے کمال سے عاری ہے اور صرف مقبول کے قبول کے ذریعے مذکورہ کمال کا حامل ہوتا ہے۔ ایسا قابل، فی نفسہ ناقص ہونے کے علاوہ، فلسفہ میں ثابت کیا جاتا ہے کہ اس کا مقبول اس کے وجود کا لازمہ نہیں ہے، بلکہ ہمیشہ اس پر مقبول کے عارض ہونے کا لازمہ اس کے تجدد اور اس کی حالت کا تبدیل ہونا ہے، یا بالفاظ دیگر، اس کا لازمہ قابل کا بالقوت ہونا ہے۔ واضح ہے کہ ایسا قابل بالضرورة ممکن بالذات اور بلکہ بالضرورة جسمانی ہے؛

۲۔ ایسا قابل کہ جو فی نفسہ مقبول کے کمال کا برتر انداز میں حامل ہو اور اس کو قبول کرنے سے، ایسے کسی کمال کا حامل نہیں ہوتا کہ جس کا پہلے سے عاری ہو۔ بالفاظ دیگر، ایسا قابل کہ جو مقبول کے کمال کی نسبت بالقوت نہیں ہے، بلکہ خود بالفعل اس کمال کا حامل ہے۔ فلسفی حضرات کی نگاہ میں، اس قسم کے "قابل" میں مقبول، قابل کے وجود کا لازمہ ہے اور اس پر حادث شی نہیں ہے۔ واضح ہے کہ ایسا قابل ممکن ہے کہ "مجرد" بلکہ حتی "واجب بالذات" ہو۔

اسی کے تحت قبول بھی دو معنا میں ہے:

۱۔ قبول، ایسے خارجی عروض کے معنا میں کہ جو معروض اور قابل کے کامل ہونے اور اس میں تجدد اور حالت کے تبدیل ہونے کا بھی سبب بنتا ہو، اور اسی وجہ سے اس کا لازمہ عارض اور مقبول کی نسبت بالقوت ہونا ہے۔ ایسے قبول کا لازمہ یہ ہے کہ قابل، بالذات ممکن ہو بلکہ اس کیلئے جسمانیت کا حامل ہونا ضروری ہو اور یہ "وجوب بالذات" کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا؛[1]

۲۔ قبول، تنہا خارجی عروض یا نراخارجی عروض، جو معروض اور قابل کے کامل ہونے اور یا اس میں تجدد اور اس کی حالت کے تبدیل ہونے کا سبب نہ بنتا ہو، اور ایسا قبول کا لازمہ یہ نہیں ہے کہ معروض اور قابل، عارض اور مقبول کی نسبت بالقوت ہوں اور اسی وجہ سے نہ ہی تو وہ قابل کی جسمانیت کا سبب ہے اور حتی نہ ہی اس کے "امکان بالذات" کا لازمہ ہے، بلکہ وہ تجرد اور حتی وجوب بالذات کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے۔ اس آخری معنا میں قبول کا لازمہ صرف قابل و مقبول کا اتصال ہے؛ اس پہلے والے معنا میں قبول کے برعکس کہ جس کا لازمہ اس کا اتصال بھی ہے اور مقبول کے عروض کی وجہ سے قابل کا کامل ہونا اور اس کے حال کی تبدیلی بھی ہے۔

واضح ہے کہ اگر "قبول" اور "قابل" کو ان کے اس پہلے معنا میں لیں، تو ممکن نہیں ہے کہ ایک بسیط حقیقت شی کی فاعل بھی ہو اور اس کی قابل بھی؛ چونکہ اس بات کا لازمہ یہ ہے کہ مفروض حقیقت اس شی کے کمال کی حامل بھی ہو اور اس سے عاری بھی، اور یہ تناقض ہے اور محال۔

لیکن اگر "قبول" اور "قابل" دوسرے معنا میں ہوں تو جائز ہے کہ ایک بسیط حقیقت، شی کی فاعل بھی اور اس کی قابل بھی؛ یعنی جائز ہے کہ شی کا فاعل اور قابل ایک ہی ہوں۔ یا بالفاظ دیگر، ممکن ہے کہ فاعل ایسے لازموں کا مبداء ہو کہ جو اس کے وجود میں "حالّ" ہوں اور صرف اس راستے کے علاوہ موجود نہ ہو سکیں۔[2] خلاصہ یہ کہ محال نہیں ہے کہ فاعل شی ایسی عرَض ہو کہ جو اپنے وجود اور اس کے لوازم پر عارض ہو؛ ایسا عرَض کہ جس کا عروض (عارض ہونا) صرف اتصال کا باعث ہو نہ کمال اور تغییر کا باعث۔ ایسا عرَض اس کے باوجود کہ حقیقتاً ایک عرَض ہے، لیکن ان اعراض سے کہ جو اس طرح سے نہیں ہیں بنیادی فرق رکھتا ہے۔

1۔ دیکھیں: شرح الهدایہ الأثیریہ، ص ۳۱۶۔
2۔ دیکھیں: اسفار، جلد نمبر۶، ص ۲۰۰۔

اب اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ خداوند نری یکتا و تنہا اور بسیطِ محض حقیقت ہے کہ جو ابن سینا اور اس کے ہم فکر فلسفی حضرات کی نظر میں، اشیاء کی عقلی ذہنی صورتوں (صور الھی) کا خود ان کے وجود سے قبل فاعل و مبداء بھی ہے، اور خود ہی ان صور کا قابل بھی ہے، اس بات سے یہ جانا جاسکتا ہے کہ مذکورہ صور، یعنی صورِ الھی عرَض ہیں، لیکن نہ بقیہ دوسری اعراض کی مانند؛ چونکہ ان صور کا خداوند پر عروض نہ ہی تو اس کی حالت میں تغییر اور تجدد کا باعث ہے اور نہ ہی اس کالازمہ اس کے کامل ہونے کا موجب ہے؛ یعنی ایسا نہیں ہے کہ خداوند ان کے عروض کی وجہ سے کسی گم شدہ کمال کا حامل ہو جائے؛ (یعنی گویا) نفس پر ذہنی صور کے عروض تجددی کے برعکس کہ جو اس (نفس) کو کامل کرتی ہیں، اس معنا میں کہ نفس کہ جو ابتداء میں ان اشیاء کے علم سے عاری ہوتا ہے کہ کو عالم کرتی ہیں۔ پس مذکورہ صورتیں اس کے باوجود کہ خدواند کے اشیاء کے بارے میں علم تفصیلی کا معیار ہیں، خدواند کا کمال نہیں ہیں؛ بلکہ اس کا علمی کمال اس بات میں ہے کہ اس کا وجود اس قسم کا ہے کہ جو صرف اپنے متعلق علم سے اور کسی غیر کی مدد (اور محتاجی) کے بغیر خود ہی اشیاء کا عالم اور ان کی تفصیلی صور کا مبداء و موجد ہے۔ ابن سینا کے بقول، یہ بات کہ خداوند متصف ہے اس بات سے کہ وہ عالم بہ اشیاء ہے، یہ اس جہت سے نہیں ہے کہ اشیاء کی عقلی صور اس میں موجود ہیں، بلکہ اس اعتبار سے ہے کہ اس کا وجود اس قسم کا ہے کہ خود بخود اور کسی غیر کی مدد کے بغیر تمام اشیاء کے علم کا مبداء، یعنی صورِ اشی ار کا مبداء ہے۔ پس بنابر ایں، واجب بالذات، اس جہت سے کہ واجب بالذات ہے، اشیاء کا عالم ہے، یابعبارت دیگر، خداوند اس جہت سے خود ہی وہ خود ہے۔ بما انہ ھو - اشیاء کا عالم ہے، نہ اس جہت سے کہ صور اشی ار اس میں موجود ہیں۔[1]

صدر المتالھین ابن سینا کے "جدا قبلی علم" کے نظریہ کو اس کی ظرافت اور باریک بینی کی وجہ سے تعریف و تمجید کرتے ہیں اور بعد میں آنے والے فلسفی حضرات کے اس نظریہ پر کئے گئے اعتراضات کو صحیح نہیں جانتے،[2] بعض دیگر اعتراضات کی بناپر کہ جو خود انہوں نے اس نظریہ پر وارد کئے ہیں اس نظریہ کو قبول بھی نہیں کرتے۔[3] اس کے باوجود وہ اس قسم کے علم سے انکار بھی نہیں کرتے؛ چونکہ اس کو "ذاتی قبلی علم" کا لازمہ اور غیر قابل انکار جانتے ہیں۔ اسی وجہ سے بہت ہی واضح انداز میں اس کا دفاع کرتے ہیں اور کہتے ہیں، کہ خداوند کی بساطت کے ذریعے اور اس کے ساتھ اس قاعدہ کو مد نظر رکھتے ہوئے ((بسیط الحقیقہ کل الاشیاء)) اس کا "ذاتی قبلی علم" ثابت ہوتا ہے، اور اس کی اشیاء کی علیت اور اس قاعدے کو اضافہ کرنے کی وجہ سے ((العلم بالعلۃ یوجب العلم بالمعلول)) صور الھی کا وجود کہ جو "قبلی علم" سے جدا ہیں، ثابت ہو جاتی ہیں۔ اور چونکہ یہ دونوں قاعدے صحیح ہیں، پس خداوند دونوں قسم کے علم کا حامل ہے؛ یعنی اس جہت سے کہ وہ "فی ذاتہ" بسیط ہے، خود اپنی ذات ہی میں اشیاء سے متعلق علم بالتفصیل ہے اور اس جہت سے کہ علتِ اشیاء ہے، مذکورہ صور کا حامل ہے۔

وہ اس قسم کے علم کو بہت واضح انداز میں "متصل" جانتے ہیں اور اس کے "منفصل" ہونے کی قسم کا انکار کرتے ہیں؛ لیکن متصل اس معنا میں نہیں کہ بعض اعراض خدواند کے وجود میں "حالّ" ہوں؛ چونکہ وہ خود اس نظریہ کو صحیح نہیں جانتے؛ بلکہ اس نظریہ کی تصحیح کرتے ہوئے "اتصال" کی ایک اور تفسیر و تشریح بیان کرتے ہیں، کہ جس کی وضاحت کیلئے ہمیں (انکی کتاب) اسفار[4] اور اس کی شروح کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔

1- دیکھیں: التعلیقات، ص ۲۱۹؛ اسفار، جلد نمبر۶، ص ۲۱۳۔
2- دیکھیں: اسفار، جلد نمبر۶، ص ۱۹۸ الی ۲۲۷۔
3- دیکھیں: ایضاً، ص ۲۲۷ الی ۲۳۲۔
4- دیکھیں: ایضاً، ص ۲۳۴، ۲۶۱۔

ذاتی قبلی علم

خداوند کے ذاتی قبلی علم سے مراد یہ ہے کہ غیر مشروط مطلق حقیقت اور خود مختار حقیقت کہ جس کو خداوند کا نام دیا جاتا ہے خود ہی تمام اشیاء اور اپنی معالیل کے اپنے لئے کشف ہونے کا معیار ہے، جیسا کہ خود اپنے آپ کا اپنے لئے کشف ہونے کا ملاک و معیار بھی خود ہی ہے۔ بنیادی طور پر اس بات کو قبول کر لینا کہ اشیاء سے متعلق علم ایک قسم کا کمال ہے اور یہ کہ خداوند کامل مطلق ہے اور ممکن نہیں ہے کہ کسی بھی قسم کے کمال سے عاری ہو، اس کا لازمہ ہی خداوند کا اشیاء کے بارے میں "ذاتی علم" ہے۔

اب یہ کہ ایسا علم "قبلی" ہے اس وجہ سے ہے کہ مذکورہ حقیقت یعنی خداوند، تمام اشیاء پر متقدم ہے اور تمام اشیاء سے بے نیاز ہے۔ علاوہ بر ایں، اس بات میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ یہ علم "اجمالی" ہے نہ "تفصیلی"؛ چونکہ وہ بالکل وہی وجود خداوند ہے اور وجود خداوند نرا تنہا و یگانہ اور بسیطِ محض ہے، اور کسی بھی قسم کی کثرت اور ترکیب کا حامل نہیں ہے۔ پس اس کا وجود، اشیاء سے متعلق اجمالی علم ہے۔ لیکن آیا یہ علم "بالتفصیل" بھی ہے؛ یعنی آیا یہ علم اس کے باوجود کہ یگانہ و بسیط اور باصطلاح اجمالی ہے، آیا ہر چیز دوسری اشیاء سے جدا انداز میں، اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ خداوند کے لئے معلوم ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ یہ سوال "خداوند کے قبلی علم" کے باب میں بیان ہونے والا مبہم ترین اور مشکل ترین سوال ہے۔ بعض فلسفی حضرات نے تو بنیادی طور پر خداوند کے اشیاء کے بارے میں ذاتی علم کی بحث ہی نہیں کی کہ چہ رسد کہ اس سوال کے بارے میں بات کی جائے۔ ابن سینا اگرچہ اپنی تمام تر توجہ صور الٰھی کی تشریح اور تفصیل پیش کرنے پر مرکوز کرتے ہیں لیکن ذاتی قبلی کے علم کے بارے میں بھی مختصر اگر واضح انداز میں بحث کرتے ہیں؛ آپ کی تمام باتوں سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اس قسم کا علم بھی "بالتفصیل" ہے۔

جیسا کہ اشارہ کیا گیا، ان کی نگاہ میں، کہ وہ صور الٰھی کا قائل ہے، خداوند کا ذاتی قبلی علم فاعلی علت اور مذکورہ صور مبداء ہے؛ چونکہ خداوند کا وجود بذاتہ وہی اپنے بارے میں علم اور اسی طرح بذاتہ اور خود بخود اشیاء کے بارے میں قبلی ذاتی اجمالی علم ہے اور اسی طرح بعینہ صور الٰھی کی "علت فاعلی تامہ "ہے، کہ جو وہی خداوند کے اشیاء کے بارے میں قبلی تفصیلی علم ہیں۔ پس یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ خداوند کا اشیاء کے بارے میں ذاتی قبلی علم، فاعلی علت اور اس کے اشیاء کے بارے میں تفصیلی قبلی علم کا مبداء ہے۔ وہ اس قسم کے علم کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ متکثر اشیاء کا تعقل (تصور) تین طرح سے ممکن ہے:[1]

۱۔ عاقل، متکثر اشیاء کی تفصیلی عقلی صوَر کو اس ترتیب کے ساتھ تعقّل (تصور) کرے کہ جس میں ایک کے ذریعے دوسری تک منتقل ہو؛ یعنی سب سے پہلے ایک صورت کا تعقل کرے، پھر اس کے ذریعے دوسری صورت کا، اور پھر اسی ترتیب کے ساتھ آہستہ آہستہ بہت سی صور کو تعقل کر لے۔ موجودات کے بارے میں اس قسم کا تعلق انسانی نفوس جیسے زمان سے متعلق موجودات کے ساتھ مختص ہے؛[2]

۲۔ عاقل، متکثر اشیاء کی تفصیلی عقلی صوَر کو ان کے درمیان موجود علی و معلولی یا اور دوسرے روابط کی نظر سے ایک ہی مرتبہ اور ایک صورت سے دوسری صورت تک منتقل ہوئے بغیر درک کرے؛ اس معنا میں کہ وہ عاقل کے وجود کے لازمہ کے

1۔ دیکھیں: الشفاء، الطبیعیات، جلد نمبر ۲، کتاب النفس، ص ۲۱۴۔
2۔ دیکھیں: التعلیقات، ص ۱۴۹۔

طور پر زمان سے جدا سب کے سب اس کے ہاں موجود ہوں اور انکا تقدم و تاخر بھی صرف علی - معلولی (یعنی علت و معلول ہونے کی حیثیت سے) ہو۔[1] اس کی نگاہ میں (ابن سینا) خداوند اشیاء کی تفصیلی صور، یعنی صور الٰھی کو اس طرح تعقل کرتا ہے، اس طرح کہ اس کی جانب سے ان صور کا تعقل، ان صورتوں کے ایجاد کے معنا میں ہے، اور ان کا ایجاد، ان کا خدوواند کیلئے معقولیت ہے؛

۳۔ تعقل اس معنا میں کہ عاقل صرف ایک بسیط عقلی وجود کو درک کرے، نہ متکثر تفصیلی عقلی صوّر کو؛ اور اس کے ساتھ ساتھ اس بسیط امر کا تعقل خود تفصیلی متکثر عقلی صوّر کو درک کرنے کے حکم میں ہے، اس طرح کہ گویا اس قسم کا تعقل ان صوّر کے تعقل کی علت ہے کہ جو ان کے عینِ وجود ہیں۔ انہوں (بو علی سینا) نے اس قسم کے تعقل کو نفس کی بحث میں وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ آپ کی نظر میں اشیاء سے متعلق خداوند کا ذاتی قبلی علم اسی قسم کا ہے؛ یعنی خداوند کا اپنے وجود کا ادراک، کہ جو خالص (نرا) عقلی بسیط وجود ہے، بعینہ تمام اشیاء کی تفصیلی عقلی صوّر کے ادراک کے حکم میں ہے؛ اس طرح کہ اس قسم کا تعقل، مذکورہ صوّر کے تفصیلی تعقل کا مبداء اور علت ہے کہ جو ان صور کا عینِ وجود ہے (یعنی وہی وجودِ صور ہے)۔[2]

اب سوال یہ ہے کہ یہ جو ہم نے کہا کہ " خداوند کا اپنے وجود کا ادراک، تمام اشیاء کی تفصیلی عقلی صوّر کے ادراک کے حکم میں ہے" سے کیا مراد ہے؟ اگر مختصر انداز میں کہا جائے تو "حکم میں ہے" کی تعبیر سے کیا مراد ہے؟ آیا اس سے مراد یہ ہے کہ خداوند کے اشیاء کے بارے میں ذاتی قبلی علم کے ساتھ، کہ جو بالضرورۃ یگانہ، اکیلا، خالص (نرا) بسیط اور ہر قسم کی تفصیل سے عاری ہے، اشیاء اور انکی تفصیلی عقلی صوّر بھی بالتفصیل اور بالذّات معلوم ہیں، اس طرح کہ اس "علمِ واحدِ بسطِ بغیر کسی کثرت کے" کے ساتھ تمام اشیاء اور انکی تمام عقلی تفصیلی صورتیں ان کے وجود سے پہلے دوسری اشیاء اور صور سے جدا انداز میں خداوند کے لئے معلوم ہیں؟ ابن سینا نے اس سوال کے جواب میں ان دو باتوں کے علاوہ کچھ نہیں کہا:

سب سے پہلے تو یہ کہ:

اس قسم کے علم کی وضاحت کیلئے انسان کے علمی ملکہ کی مثال دی جاتی ہے مثلاً ریاضی کا ملکہ کہ جو ایک بسیط علم ہے جو کسی کثرت اور تفصیل کا حامل نہیں ہے اور ریاضی کی تفصیلی اور متکثر صوّر کا مبداء ہے۔ اور پھر مذکورہ علم کو اسی معنا میں بسیط تصور کیا جاتا ہے کہ جس معنا میں مذکورہ ملکہ کو بسیط تصور کیا گیا ہے اور اسی طرح اس کو ذات خداوند میں مرتسم تفصیلی صوّر کا مبداء اور خلاّق جانا جاتا ہے، جیسا کہ مذکورہ ملکہ نفس میں موجود تفصیلی صوّر کا خلاّق اور مبداء ہے؛

دوم یہ کہ:

وہ (ابن سینا) واضح انداز میں کہتے ہیں کہ اشیاء کی تفصیلی عقلی صورتیں، کہ جو خداوند سے صادر اور اس میں مرتسم ہیں، اگرچہ اس کی اشیاء کے بارے میں تفصیلی علم کا معیار ہیں، لیکن اس کے لئے علمی کمال شمار نہیں ہوتیں؛ بلکہ اس کا علمی کمال اس چیز میں ہے کہ اس کی ذات اس قسم کی ہے کہ جو اشیاء کی عقلی صورتوں کا مبداء ہے؛ یعنی اس کا علمی کمال اس کے ذاتی قبلی علم میں ہے کہ

1۔ دیکھیں: ایضاً، ص ۱۴۳۔
2۔ دیکھیں: الشفاء، الالھیات، ص ۳۶۳، ۳۶۲۔

جو اس کی عینِ ذات اور عینِ اپنی ذات سے متعلق علم کے ہے اور اسی طرح وہ اس کے اس علم کا بھی عینِ علم ہے کہ اشیاء اور الھی صوّر میں اس کی ذات مبداء ہے۔[1]

یہ دو نکات در حقیقت دو استدلال کے حکم میں ہیں، استدلال اس بات پر کہ ابن سینا کی نظر میں، خداوند کا اشیاء کے بارے میں ذاتی قبلی علم بالتفصیل ہے۔

نکتہ اوّل کے حکم کے مطابق، مذکورہ علم خداوند کی ذات میں صوّر اشیاء کا مبداء اور فاعل ہے اور بالضرورۃ ہر فاعل فی ذاتہ اپنے فعل کے کمال کا برتر انداز میں حامل ہوتا ہے؛ یعنی اس کے کمال کا حامل ہے اور اس کے نقص کا حامل نہیں ہے۔ مذکورہ علم، اپنی وحدت اور بساطت کے باوجود اور بغیر کسی تفصیل اور کثرت کے، اپنے آپ سے صادر ہونے والی تمام صورتوں کے کمالات کا برتر انداز میں حامل ہے۔ واضح ہے کہ کسی ایک شی کے بارے میں تفصیلی صورت کا کمال یہ ہے کہ اس شی کو عالم کیلئے دوسری تمام اشیاء سے جدا انداز میں اور اس کی تمام خاصیتوں کے ساتھ معلوم کرتا ہے اور اس کا نقص بھی وہی اس کا تفصیلی ہونا ہے؛ یعنی یہ کہ وہ صرف اس ایک شی کی نسبت اس طرح ہے۔ پس وہ ذات کہ جو ان صورتوں کے کمال کو ان کے نقص کے بغیر یعنی برتر انداز میں اپنے ہاں پاتی ہے، بالضرورۃ ان تمام اشیاء اور ان کی صورتوں کے ساتھ خداوند کیلئے دوسری تمام اشیاء اور صورتوں سے جدا انداز میں اور تمام جہات سے معلوم ہیں، بغیر اس کے کہ ان میں تفصیل اور کثرت پائی جائے۔

اسی طرح دوسرے نکتہ کے حکم کے مطابق، اگر اشیاء اور صورتیں مذکورہ علم کے ساتھ بالتفصیل اور دوسری اشیاء اور صورتوں سے جدا انداز میں خداوند کیلئے معلوم نہ ہوں تو اس سے مراد یہ ہے کہ اشیاء سے متعلق خداوند کے علم بالتفصیل کا معیار صرف ذات سے خارج تفصیلی صورتیں ہیں نہ خود ذات؛ یعنی خداوند کا اشیاء کے بارے میں علمی کمال ان مذکورہ صورتوں کی وجہ سے ہے نہ اپنی ذات کی وجہ سے، کہ جس کا لازمہ خداوند کی ذات میں نقص ہے، اور ایک محال امر ہے؛ چونکہ ثابت کیا جاتا ہے کہ خداوند کا کمال خود اس کی اپنی ذات کی وجہ سے ہے۔

اس بات میں شک نہیں ہے کہ ابن سینا کا کلام اس علم کے بالتفصیل ہونے میں درست و صحیح ہے؛ لیکن (یہاں) مہم بات یہ ہے کہ کن فلسفی بنیادوں پر ہم یہ ثابت کر رہے ہیں کہ ممکن ہے ایک واحد اور بسیط ذات بعینہ اشی ائے متکثر کی علم بالتفصیل بھی ہو۔ ابن سینا نے اس مہم نکتہ کو بیان نہیں کیا اور ان کے بعد والے فلسفی حضرات نے بھی صرف اس بات پر اکتفا کیا ہے کہ اشیاء کے بارے میں علم، ذات کے بارے میں علم کے اندر پوشیدہ یا لپٹا ہوا ہے۔ لیکن جیسا کہ صدر المتالہین نے کہا، کہ وہ اپنے مقبول مبانی (علمی بنیادوں) کے مطابق اس چھپے ہوئے یا لپٹے ہوئے کی تشریح نہیں کر سکتے؛ چونکہ وہ ایک طرف تو موجودات کو متباین حقیقت جانتے ہیں، اب چاہے یہ متباین ماہیتیں ہوں یا متباین وجود ہوں، اور دوسری جانب معتقد ہیں کہ ہر شی کا علم وہی اس شی کی ذہنی ماہیت ہے، کہ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ " ذات خداوند بعینہ تمام اشیاء کے بارے میں علم بالتفصیل ہے"، اس دعوی سے مراد یہ ہو گی "ذات خداوند بعینہ تمام اشیاء کی ذہنی ماہیات ہے" جبکہ یہ ایسی بات ہے کہ جس کو وہ خود بھی قبول نہیں کرتے۔

1۔ لیس علوّہ و مجدہ ہو تعقّل الاشی اء ، بل علوّہ و مجدہ بان تفیض عنہ الاشی اء معقولۃ ، فیکون بالحقیقۃ علوّہ و مجدہ بذاتہ لا بلوازمہ التی ھی المعقولات (التعلیقات ، ص ۲۱۰)۔

لیکن صدرالمتالہین نے وجود کی اصالت اور ماہیت کی اعتباریت کو ثابت کرکے اور اس بات کے معتقد ہو کر کہ وجود ذوالمراتب ہے اور یہ کہ کسی شی کا علم وہی اس شی کی ماہیت کا برتر وجود ہے نہ اس کی ذہنی ماہیت، اس مسئلہ کی تشریح کیلئے فلسفی بنیادوں کو فراہم کیا ہے۔

وجود میں ذوالمراتب کی بناپر، خارجی حقیقت کا تمایز اور جدا ہونا، خود اسی حقیقت سے نَشاۃ (پھوٹنا) پاتا ہے کہ جو ان کی " مابہ الاشترک" ہے۔ پس اس بناپر کہ حقیقتیں ایک دوسرے سے جدا اور متکثر ہیں، متباین نہیں ہیں۔ وجود کے علّی - معلولی اور ذوالمراتب کے نظام میں، یہ تمائز کمال اور نقص اور شدت اور ضعف کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ وجودِ کامل بالکل وہی حقیقت ہے کہ جو وجودِ ناقص میں پائی جاتی ہے، لیکن برتر اور شدید انداز میں، نہ یہ کہ ایسی حقیقت ہو کہ جو بالکل متباین ہو یا یہ کہ ایسی حقیقت پر مشتمل ہو جو بالکل متباین ہو۔ اگر ایسا تصور کیا جائے تو ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا:

۱۔ ہر ماہیت چند ایک قسم کے وجود کے ساتھ قابل تحقق ہے؛ اپنے خاص وجود کے ساتھ بھی اور ہر اس کے وجود کے ساتھ بھی کہ جو اس کے طول میں اور اس سے کامل تر ہے؛ چونکہ ہر وہ وجود کہ جو ماہیت کے وجود سے کامل تر ہے بھی حقیقتاً ماہیت کا وجود ہے لیکن اس کا برتر وجود، نہ اس کا خاص وجود؛ پس:
۲۔ ہر ماہیت اپنے خاص خارجی وجود کے علاوہ، ایک یا کئی ایک دوسرے خارجی وجود کی بھی حامل ہو گی؛ اور اس سے بڑھ کر:
۳۔ جتنا بھی وجود بسیط تر ہو گا، کامل تر بھی ہو گا اور زیادہ ماہیات کا برتر وجود ہو گا؛ یعنی جمعی تر ہے۔ جیسا کہ مشہور قول کے مطابق، "کل بسیط الحقیقہ کل الاشیاء التی دونہ"؛ نتیجتاً:
۴۔ خداوند کہ جس کی نسبت کوئی بسیط تر اور کامل تر قابل فرض نہیں ہے، تمام ماہیات کا برتر وجود ہے؛ یعنی تمام اشیاء کی ماہیات کا جمعی الٰھی برتر وجود ہے؛ اب:
۵۔ حقیقتِ علم - غیر کے متعلق علم میں - وہی شی کی ماہیت کا برتر وجود ہے، نہ اس کی ذہنی ماہیت، پس:
۶۔ خداوند کا وجود، کہ جو تمام اشیاء کی علت اور ان تمام پر متقدم ہے، اپنے بساطت اور اجمال کے باوجود، تمام اشیاء اور انکی خصوصیات کا علم بھی ہے؛ یعنی ان تمام کا قبلی اجمالی بالتفصیل علم ہے؛ پس:
۷۔ جو کوئی بھی خداوند کے وجود کو حضوری علم کے ذریعے درک کرلے وہ تمام اشیاء کے بارے میں قبلی اجمالی بالتفصیل علم کا حامل ہو گا؛ اور:
۸۔ خداوند اپنے وجود کو ذاتی علم حضوری کے ذریعے درک کرتا ہے۔

نتیجہ: خداوند تمام اشیاء کے قبلی ذاتی اجمالی بالتفصیل علم کا حامل ہے۔

نتیجہ بحث یہ ہوا کہ:

اشراقی فلسفیوں نے خداوند کے " علم مع الفعل" کو قبول کیا ہے، اور صدرالمتالہین کے مطابق انہوں نے ہر قسم کے قبلی علم سے انکار کیا ہے، اور مشائی فلسفیوں نے "علم مع الفعل" کا انکار کیا ہے، لیکن انہوں نے "ذاتی قبلی علم" کو بھی اور "قبلی مغایر متصل علم" کو بھی قبول کیا ہے، لیکن صدرالمتالہین ان تینوں قسم کے علم کو قبول کرتے ہیں۔

باب نمبر ۱۳

ابن سینا کی انسان شناسی

(انتھرو پولوجی آف ابن سینا)

اگر ہم صدرالمتالہین کی نفس کے باب میں آراء کو صحیح انداز سے سمجھنا چاہیں تو ضروری ہے کہ اس بارے ابن سینا کی آراء کو پہلے سے جانتے ہوں تاکہ صدرالمتالہین کی آراء کو ان کے ساتھ مقایسہ کرتے ہوئے بہتر انداز میں درک کرسکیں؛ چونکہ

اولاً، نفس کے بارے میں صدرالمتالہین سے پہلے اگر کسی نے وضاحت کے ساتھ بات کی ہے تو وہ بوعلی سینا ہے۔
ثانیاً: اس کے بعد سے لیکر صدرالمتالہین کے زمانے تک کے فلسفی حضرات نے نفس کے مہم ترین مسائل میں بلکہ اکثر مسائل میں انہی کی آراء کی پیروی کی ہے؛ اور
ثالثاً: صدرالمتالہین کی بہت سی آراء، سلباً یا ایجاباً، ابن سینا کی آراء کو مد نظر رکھے ہوئے ہیں۔

بنابراین جب تک ہم نفس کے باب میں ابن سینا کی آراء کو صحیح انداز میں نہ جان لیں، ہم صدرالمتالہین کی آراء کو بھی صحیح انداز میں درک نہیں کرسکتے۔ اسی وجہ سے ہم نے انسان شناسی کے اس باب میں ابن سینا کی آراء کو بیان کیا ہے اور اگلے باب میں ان آراء کو صدرالمتالہین کی آراء کے ساتھ مقایسہ کرتے ہوئے انسان شناسی کو صدرالمتالہین کی نگاہ سے پیش کریں گے۔ ابن سینا کے نفس کے باب میں مہم ترین نظریات کو ان درج ذیل چند جملات میں خلاصہ کیا جاسکتا ہے:

۱۔ نفس: ایسا فاعل ہے کہ جس سے ایک دوسرے سے مختلف (غیر یکنواخت) افعال اور آثار صادر ہوتے ہیں: نفس سے مراد ایسی شی ہے کہ جو موجودِ جاندار یعنی نبات، حیوان اور انسان، کے حیاتی عمل کا فاعل ہے۔ حیاتی اعمال مشتمل ہیں: تغذیہ، رشد و نمو، زاد و ولد (تولید مثل)، حسی ادراک، ارادی حرکت اور تفکر پر۔ انسان ان تمام کرداروں کا حامل ہے۔ حیوانات تفکر سے عاری ہیں اور ان میں سے اکثر باقی تمام اعمال کے مالک ہیں، اور نباتات اس کے علاوہ حسی ادراک اور ارادی حرکت کے بھی مالک نہیں ہیں۔ اب جب کہ مذکورہ جانداروں میں حیاتی افعال (زندگی والے کام) کی خاصیت یہ ہے کہ یہ افعال ایک دوسرے سے مختلف انداز (غیر یکنواخت) میں موجود ہوتے ہیں- غیر حیاتی افعال کے برعکس کہ جو ایک ہی انداز میں (یکنواخت) متحقق ہوتے ہیں-، ان جانداروں میں نفس کی تعریف کرتے وقت کہا جاسکتا ہے کہ: ایسا فاعل ہے کہ جس سے اس کے افعال اور آثار ایک دوسرے سے مختلف (غیر یکنواخت) انداز میں سے صادر ہوتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ: جانداروں میں نفس کے وجود کو کس طرح ثابت کیا جاسکتا ہے؟

۲۔ فلسفی حضرات نے مختلف دلائل کے ذریعے ثابت کیا ہے کہ ممکن نہیں ہے کہ حیاتی افعال کو بے جان اجسام کے خواص میں داخل کیا جائے؛ جیسا کہ کیمیائی مرکبات کے خواص کو ان کے ایجاد کرنے والے مادی اجزاء کے خواص میں داخل نہیں کیا

جاسکتا۔[1] جیسا کہ "صورت" کے نام سے مذکورہ کیمیائی مرکبات کے خواص ایک حقیقت ہیں جو اس کے تشکیل دینے والے اجزاء سے جدا ہیں، اسی طرح "نفس" کے نام سے جانداروں کے حیاتی افعال کے پیدائش کا مقام ان کے کیمیائی اجزاء سے جدا اور الگ حقیقت ہے۔[2] پس اس بنیاد پر نباتات میں تغذیہ، رشد و نمو اور تولید مثل (زاد وولد) نباتات میں موجود نفس سے نشاۃ پاتی ہے، کہ جس کو "نفسِ نباتی" کہا جاتا ہے، اور حیوانات میں مذکورہ عمل اور اس کے علاوہ احساس اور ارادی حرکت ان میں موجود نفس سے نشاۃ پاتی ہے کہ جس کو "نفسِ حیوانی" کہا جاتا ہے، اور بالآخر، "نفسِ انسانی" مذکورہ اعمال کے علاوہ تفکر کا بھی سرچشمہ ہے۔[3] انسانی، حیوانی اور نباتاتی نفوس کو "نفوس ارضی" یا "نفوس زمینی" بھی کہا جاتا ہے۔

چونکہ یہاں ہماری بات نفس انسانی کے بارے میں ہے لہٰذا جب بھی "نفس" کے لفظ کو بغیر کسی شرط کے بیان کیا جائے تو اس سے مراد نفس انسانی ہو گا، نہ نفس حیوانی یا نفس نباتی اور نہ ہی نفس زمینی کہ جو سب کے لئے استعمال ہوتا ہے؛ یا یہ کہ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو ان میں سے کسی کی طرف اشارہ کرتا ہو۔

۳۔ نفس، جوہر ہے: جیسا کہ پہلے بیان ہوا، در حقیقت نفس جاندار موجودات میں اسی کردار کا مالک ہے کہ جیسے صورت بے جان موجودات میں اس کی حامل ہے۔ پس اسی دلیل کے تحت کہ جو صورت کو جوہر قرار دیتی ہے نفس کو بھی جوہر قرار دیا جاتا ہے۔ صورت کے جوہر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جوہر کی مقوّم (بنیادی عنصر) ہے، اور جوہر کا مقوّم بالضرورۃ جوہر ہے۔ نفس کے جوہر ہونے کی دلیل بھی یہی ہے۔ پس نفس، اعم از حیوانی و نباتی ایک جوہری حقیقت ہے، اور عرَض کی انواع میں سے نہیں ہے۔[4]

۴۔ نفس ذاتاً مجرد ہے: ابن سینا کے فلسفہ میں جواہر دو حصوں میں تقسیم ہوتے ہیں: مادی جواہر اور مجرد عقلی جواہر۔ مادی جواہر شامل ہیں، خود مادہ یا ہیولیٰ اولیٰ اور اسی طرح انواع اجسام کو کہ جن میں مادہ استعمال ہوا ہو اور اسی طرح مختلف صوّر بھی اس میں شامل ہیں جو مادے میں حلول پیدا کرتی ہیں، یہ صورتیں شامل ہیں، صوّر جسمیہ کو کہ جو بغیر واسطے کے مادہ میں حالّ ہیں اور نوعیہ صورتوں کو کہ جو جسمیہ صورت کے حلول کے بعد مادے میں حلول پیدا کرتی ہیں؛ یعنی جسم میں حلول کرتی ہیں۔ اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ مادی جواہر بالضرورۃ مادے کے ہمراہ اور اس کے ساتھ ہیں، اور اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ ثابت کیا جاتا ہے کہ مادہ بالضرورہ جسمیہ صورت کہ جو ذاتاً سہ بعدی ہے کے ساتھ اور ہمراہ پایا جاتا ہے اور ممکن نہیں ہے کہ اس کے بغیر پایا جائے، تمام مادی جواہر کی مشترکہ خاصیت یہ ہے کہ، ذاتاً یا جسم میں حلول کے سبب، ہمیشہ تین بعدی، جگہ کو گھیرنے والا، وضع اور مکان کے حامل ہیں۔ ان کے مقابلے میں غیر مادی جواہر کو ((عقول)) یا ((مجرداتِ عقلی)) کہا جاتا ہے۔ مجردِ عقلی جوہر نہ تین بعدی ہے اور نہ ہی جگہ گھیرنے والا ہے، وہ نہ ہی تو وضع و مکان کا حامل ہے اور نہ ہی زمان کا؛ اس کی نہ کوئی شکل ہے اور نہ کوئی رنگ؛ اور کسی بھی قسم کی تغییر اور تبدیلی کو قبول نہیں کرتا؛ اور دوسرے مادی عوارض کا معروض بھی واقع نہیں ہوتا۔

اب نوعیہ صوّر کے برعکس کہ جو جسم میں حلول کے سبب تین بعدی ہوتے ہیں اور جگہ کو گھیرتے ہیں اور وضع و مکان کے حامل ہیں، نفس انسانی مجرد ہے اور اسی وجہ سے، نہ بدن میں حالّ ہے، نہ تین بعدی اور جگہ کو گھیرنے والا ہے، اور نہ ہی وضع

1۔ علم النفس کی ان مباحث میں جو نفس ، بدن اور مزاج کی جدائی کو ثابت کرتی ہیں اسی نکتہ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ سب سے زیادہ بھمنیار نے اپنی کتاب التحصیل میں ان مباحث کو بیان کیا ہے: دیکھیں: التحصیل ، ص ۷۲۵ الی ۷۲۸۔

2۔ دیکھیں: الشفاء ، الطبیعیات ، جلدنمبر۲ ، کتاب النفس ، ص ۵۔ اس کے بعد اس حوالے کو "نفس شفا" کے نام سے لکھا جائے گا۔

3۔ دیکھیں: نفس شفا ، ص ۳۲۔

4۔ دیکھیں: ایضاً: ص۲۲ ، الفصل الثالث۔

و مکان کا حامل ہے۔[1] انسانی نفس دوسری مجرد موجودات کے ساتھ کہ جن کو ((عقل)) کا نام دیا جاتا ہے، اس اعتبار سے کسی بھی قسم کے فرق کا حامل نہیں ہے۔ درحقیقت ماہیت کی طبقاتی تقسیم میں نفس، عقول کے زمرہ میں آتا ہے، اور وجودی طبقہ بندی میں ان کا کم مرتبہ ترین اور ان میں سے آخری ہے۔[2] البتہ یہ حکم صرف انسانی نفس سے مختص ہے اور حیوانی اور نباتی نفس کو شامل نہیں ہے۔ اس ساری بات کا لازمہ یہ ہے ہم یہ بھی قبول کریں کہ:

۵۔ انسانی نفس کی حیوانی اور نباتی قوات، اور از جملہ وہ تمام قوات کہ جو جزئیات کی مدرک ہیں اور اسی طرح جزئی صور، سب مادی ہیں: جزئیات کی مدرک قوات میں - ظاہری اور باطنی حواس جو حس مشترک، خیال، وہم، حافظہ اور متخیلہ کو شامل ہیں - قوت خیال اور صور خیالی جو اس میں جگہ پاتی ہیں کے بارے میں مادی ہونے کا حکم بنیادی اشکالات اور اعتراضات سے روبرو ہے۔ ایک طرف تو اس بات میں کوئی شک نہیں کہ یہ قوّات اور یہ صوّر عقلی مجرد نہیں ہیں، اور اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ ابن سینا تجرد کو صرف اور صرف عقلی ہونے میں منحصر کرتے ہیں تو یہ بات اس چیز کو مزید تقویت دیتی ہے کہ یہ مادے کی طرف رجحان رکھتی ہوں۔ اور اضافہ بر ایں بو علی سینا نے بہت سے متعدد ایسے براہین کو بیان کیا ہے کہ اگر وہ صحیح ہوں تو، انکی مادیت کو اثبات کرتے ہیں۔ اور دوسری جانب ان کو مادی کہنے کا حکم ایسے اعتراضات اور اشکالات سے روبرو ہے کہ جو قابل حل نہیں ہیں۔ ان تمام باتوں کے باوجود ابن سینا نے مادی پہلو کی طرف جھکاؤ رکھا اور معتقد ہیں کہ کہ تمام جزئی صور اور انکی مدرِک قوّات جسم میں منطبع ہیں۔ بہرحال اس بات میں کوئی شک نہیں کہ خود نفس - اور اسی طرح اس کی انسانی قوّات - مجرد ہیں۔ پس نفس مادے اور صورت سے مرکب نہیں ہے، کہ اکثر اوقات اس خاصیت کو "بساطت" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ پس یہ کہا جاسکتا ہے کہ نفس "بسیط" ہے۔ ابن سینا کی فلسفی بنیادوں پر نفس کو ایک اور معنا میں بھی بسیط کہا جاسکتا ہے:

۶۔ نفس بسیط ہے یعنی وہ ذوالمراتب حقیقت نہیں ہے: بنیادی طور پر سینائی فلسفی نظام میں "مرتبہ" اس معنا میں کہ جو وجود کی "ذوالمراتب" بحث میں گذر چکا ہے، بیان ہی نہیں ہوا؛ گویا کہ بو علی سینا کی نفس کے باب میں آراء کو مد نظر رکھتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ ان کی نظر میں نفس ایک بسیط حقیقت ہے نہ ذوالمراتب۔ یہ سلبی جملہ صرف صدرائی انسان شناسی کے ساتھ مقایسے کیلئے بیان ہوا ہے۔[3] بہرحال نفس باوجود اینکہ (اپنی) ذات کی نظر میں عقول کی شبیہ بلکہ ان کے زمرے میں ہے، ایک دوسرے اعتبار سے ان سے مختلف ہے، اور وہ یہ ہے کہ:

۷۔ نفس عمل کے مقام پر مادی ہے: بقیہ مجرد جواہر کے برعکس کہ جو اجسام سے یکسان نسبت کے حامل ہیں اور ان میں سے کوئی بھی کسی خاص جسم سے خصوصی طور پر مرتبط نہیں ہے، ((نفس انسانی)) نام کی حقیقت اس کے باوجود کہ جوہری مجرد ہے، ایک خاص جسم کے ساتھ کہ جس کو بدن کہا جاتا ہے، مرتبط ہے، البتہ حلولی رابطہ کا مالک نہیں ہے کہ جو اس کے مادے ہونے کا باعث ہو، بلکہ یہ ارتباط اس معنا میں ہے کہ کہ وہ بدن کے اعضاء اور اس کی قوات کو استعمال کرتا ہے، اور ان میں سے اس کا ایک کام یہ ہے کہ وہ ان کو حیاتی اعمال انجام دینے پر مجبور کرتا ہے اور اس طرح بدن کو بھی باقی رکھتا ہے اور اس کو تکامل بھی دیتا ہے، اور ایسے اعراض کو بھی کسب کرتا ہے کہ جو نفس کے تکامل کا موجب بنیں اور خود بھی تکامل پیدا کرتا ہے۔[4] بنیادی طور ((نفس)) کے لفظ کو اس حقیقت کیلئے اسی رابطہ - کہ جس کو ((استعمال کرنے کی نسبت)) یا ((تدبیر

1- دیکھیں: ایضاً، ص ۱۳، ۱۸۷ الی ۱۹۶۔
2- دیکھیں: الاشارات و التنبیہات، جلد نمر۳، ص ۲۶۰۔
3- تعلیقہ بر حکمت الاشراق، ص ۴۵۰ (دو جگہوں پر)؛ اسفار، جلد نمبر۸، ص ۳۴۴، ۳۷۵ اور ۳۸۰۔
4- دیکھیں: نفس شفا، ص ۳۱۔

کرنے کی نسبت)) کہا جاتا ہے -کی وجہ سے استعمال کیا جاتا ہے، نہ اس حقیقت کی جوہری ماہیت کی وجہ سے۔ اسی وجہ سے مذکورہ رابطہ کو((اضافہ نفسیت)) (نسبتِ نفسیت) یا((نفسیتِ نفس)) بھی کہا جاتا ہے۔[1]

نفس کہ جو ایک مجرد جوہر ہے کا باقی مجرد جواہرات کے ساتھ فرق بھی اسی "نفسیت" کی نسبت میں پایا جاتا ہے۔ اور اسی وجہ سے دوسرے تمام جواہر کو((مجرد تام)) جبکہ نفس کو((مجرد غیر تام)) کہا جاتا ہے۔ اگر ہم اسی بات کو "وجود رابط معلول" کی بحث میں بیان کی جانے والی اصطلاح کے مطابق کہنا چاہیں تو گویا: نفس، وجود فی نفسہ کے علاوہ، وجود لغیرہ، یعنی وجود للبدن کا بھی مالک ہے؛ جبکہ اس کے برعکس دوسرے جواہر مجرد، وجود للبدن کے مالک نہیں ہیں۔ خلاصہ یہ کہ، نفس، عقول کی مانند ذاتاً مجرد ہے لیکن ان کے برعکس اس کے اعمال ماڈی ہیں؛ یعنی بدن کے نام سے ایک خاص جسم میں عمل کرتا ہے، اور باصطلاح، فعلاً مادی ہے۔

یہ مسئلہ صدرالمتالہین سے پہلے انسان شناسی کی مباحث میں ایک بنیاد اور اساس کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ نفس کی بہت سی خاصیتوں کا بیان بلاواسطہ یا بالواسطہ اسی کی طرف پلٹتا ہے۔ مثلاً یہ تین خاصیتیں کہ: الف) نفس حادث ہے؛ب) نفس ابدان (جمع بدن) کی تعداد کے مطابق متعدد ہے؛ج) نفس عرَضی تغییرات کے قابل ہے؛ ایسی خاصیتیں ہیں کہ جو بلاواسطہ یا بالواسطہ اسی مسئلہ سے مربوط ہیں۔

۸۔ نفس حادث ہے: یہاں حدوث سے مراد، حدوث زمانی ہے۔ پس اس بناپر نفس کا ایک نکتہ آغاز ہے؛ ایک ایسا لمحہ کہ جس سے پہلے وہ معدوم (نابود) ہوتا ہے اور اس کے بعد وہ موجود (بود) ہوتا ہے۔ یہ خاصیت باقی مجردات میں نہیں پائی جاتی۔ فلسفی حضرات کے مطابق عقول ایسی موجودات ہیں جو زمان سے بڑھ کر ہیں (ماورائے زمان)؛ چونکہ وہ اپنے تجرد تام کے ذریعے نہ مادی ہیں اور نہ نفس کی طرح مادی امور سے سروکار رکھتی ہیں؛ اور چونکہ بالقوت ہونا مادے کے آثار یا مادے کے ساتھ رابطے اور تعلق میں کی وجہ سے ہے لہذا ممکن نہیں ہے کہ عقول کسی بھی وصف یا کمال کی نسبت بالقوت ہوں اور پھر ایک ہی دفعہ (دفعتاً) یا تدریجاً بالفعل ہو جائیں کہ جسکی وجہ سے ان میں کون وفساد (دفعی تبدیلی) یا حرکت (تدریجی تبدیلی) کا وجود متصور ہو؛ عقول ہر اس خاصیت اور صفت کی کہ جو ان کیلئے جائز ہے، بالفعل حامل ہوتی ہیں۔ پس عقول میں حرکت کا تصور بے معنا ہے اور اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ زمان حرکت کا پیمانہ ہے، زمان کو ان کے ساتھ منسوب کرنا بھی بے معنا ہے۔ پس عقول زمان سے بلند تر اور ماوراء ایک حقیقت ہیں اور زمان (طول عمر)، زمانی حدوث (نکتہ آغاز) اور زمانی زوال (نکتہ انجام) کا ان کی جانب نسبت دینا بھی غیر معقول ہے۔ لیکن انہی میں سے نفس کہ جو عقول کی مانند ایک جوہری مجرد وجود ہے، بدن کے ساتھ اپنے حقیقی رابطے کی وجہ سے حادث ہے؛ چونکہ ممکن نہیں ہے کہ نفس، نفسیت کی نسبت کے بغیر، یعنی بدن سے رابطے کے بغیر، موجود ہو سکے۔ پس ضروری ہے کہ بدن کے حادث ہونے کے ساتھ اور اس کے ساتھ رابطہ رکھتے ہوئے حادث ہو۔ اس سے مراد یہ ہے کہ بدن اس کے علاوہ کہ نفیست کی نسبت کی وجہ سے نفس کے تکامل کا ایک وسیلہ ہے اور اس کی نسبت کچھ اور ذمہ داریوں کو بھی انجام دیتا ہے:

۹: بدن کا حدوث، نفس کے حدوث کا مرجح ہے: اگر کوئی یہ سوال کرے کہ جس علت نے نفس کو ایک خاص لمحہ میں ایجاد کیا ہے اور وہ خود ایک عقلی مجرد جوہر ہے کہ جو تمام زمانوں سے ایک سی نسبت کی حامل ہے، تو پھر اس نے کیوں اس خاص زمانے کو اس نفس کی ایجاد کیلئے چنا ہے؟، اور اگر اصطلاحاً یہ پوچھا جائے کہ ایک خاص لمحہ میں حدوث نفس کا مرجح کیا ہے؟

1۔ دیکھیں: ایضاً، ص۹۔

تو اس کے جواب میں کہنا پڑے گا، کہ اس خاص لحہ میں بدن کا حدوث، اس خاص لحہ میں نفس کے حدوث کا مرجّح ہے؛ چونکہ نفس، بدن کے بغیر حدوث کے قابل نہیں ہے۔ پس جب تک ایک بدن اپنی خاص ترکیبات اور شکل کے ساتھ نفس کے حامل ہونے کیلئے تیار نہ ہو جائے، نفس موجود نہیں ہوتا۔ دوسرے الفاظ میں، نفس کا حدوث ایک جسم میں استعداد کے حدوث کے ساتھ مشروط ہے کہ جس میں نفس نے موجود ہونا ہوتا ہے، اور واضح ہے کہ ایسا جسم ایک خاص زمانے میں بدن کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور نفس کے وجود کے قابل ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے نفس بھی اسی لحہ موجود ہوتا ہے اور اس سے پہلے ممکن نہیں ہے کہ موجود ہو؛ یعنی ایک خاص لحہ میں نفس کے حدوث کا مرجّح (اس بات کی طرف ترجیح دینے والا) اسی لحہ میں بدن کا حدوث (ایجاد) ہے۔ پس نفس بالضرورہ بدن کے حدوث کے ساتھ حادث ہوتا ہے۔[1] اب ہم اس خاصیت کے بارے میں دو طرح کے سوالات سے روبرو ہیں۔ پہلا سوال یہ کہ:

۱۰۔ آیا جائز ہے کہ ایک قسم کے جسم کا حدوث، اس جسم کی مباین شی کا مرجّح قرار پائے؟ تمام فلسفی حضرات اس بات سے متفق ہیں کہ جائز ہے ایک خاص کے جسم کا حدوث اپنے سے مقارن (مرتبط) شی کے حدوث کا مرجّح قرار پائے؛ یعنی جائز ہے کہ ایک جسم ایک امر کے حدوث کیلئے بنیاد فراہم کرے کہ جس کا وجود اپنے حدوث کے بعد اس جسم کے احوال و اوصاف و عوارض میں سے قرار پائے؛ مثلاً ایک عرض جو اس پر قائم ہو، یا ایک جوہر کہ جو اس میں حالّ ہو، اور نتیجتاً اس خصوصیت کے ساتھ ایک جسم کا حدوث، مذکورہ امر کے حدوث کا مرجّح ہے۔ بطور مثال، یہ بات ایک ایسے پھل کی مانند ہے کہ جو پکنے کے دوران میٹھے ہونے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے، اور پھر اس خصوصیت کو حاصل کرنے کے بعد میٹھا ہو جاتا ہے، یا ایک ایسی لکڑی کی مثال لے لیں کہ جو حرارت کی وجہ سے راکھ بننے کی صلاحیت رکھتی ہو اور پھر اس کی وجہ سے وہ راکھ بن جائے۔
لیکن آیا جائز ہے کہ ایک بدن کی مانند جسم، نفس کی مانند کسی امر کے حدوث کی صلاحیت رکھتا ہو، کہ جس کا وجود، اس جسم کے اوصاف یا احوال یا عوارض میں سے نہیں ہے، بلکہ اس سے مباین (بالکل جدا) ایک شی ہے، چونکہ نفس نہ ہی تو بدن پر قائم کوئی عرَض ہے اور نہ ہی اس میں حالّ کوئی صورت ہے، بلکہ اس سے جدا ایک مجرد عقلی جوہر ہے کہ جو اس کے بغیر بھی باقی رہ سکتا ہے؟ واضح ہے کہ ابن سینا نے اس بات کو قبول کرنے کی وجہ سے کہ بدن کا حدوث مرجّح ہے نفس کے حدوث کا، اس سوال کو مثبت انداز میں جواب دیا ہے اور اس قسم کے حکم کے جائز ہونے کو قبول کیا ہے۔
دوسرا سوال یہ ہے کہ خود بدن کے حدوث کا مرجّح کیا ہے؟ کیوں خود بدن ایک خاص لحہ میں حادث ہوتا ہے؟ اس کے جواب میں کہنا چاہیئے، کیونکہ:

۱۱۔ مذکورہ جسم میں نفس کے وجود کی استعداد (صلاحیت) اس وقت حادث ہوتی ہے (یعنی بدن اس وقت حادث ہوتا ہے) کہ جب نفس کے مناسب مزاج اس میں حادث ہو جائیں: ارسطوی چار قسم والے عناصر یعنی آگ، پانی، خاک اور ہوا، کہ جو طبیعت (نیچر) میں موجود بسیط ترین اجسام ہیں، ان میں سے ہر ایک خاص درجہ کی گرمی یا سردی اور اسی طرح خاص حد تک رطوبت اور خشکی کا حامل ہے، ان میں سے ہر ایک کا درجہ اور مرتبہ دوسرے کے درجے اور مرتبے سے الگ ہوتا ہے؛ اس گویا کہ مذکورہ کیفیتوں کا ان عناصر میں یہ درجہ اور مرتبہ مادے میں بہت سی عرَضی اور جوہری فعلیتوں از جملہ وجود نفس کا مانع ہے اور ان کے راستے کی رکاوٹ ہے؛ ایسا مادہ کہ جو اپنی ذات کے اعتبار سے ہر فعلیت کو قبول کر سکتا ہے۔ واضح ہے کہ صرف مذکورہ موانع اور رکاوٹوں کے زائل ہونے کی صورت میں، عناصر کا مادہ مذکورہ فعلیت کو قبول کرنے کے استعداد پیدا

1۔ دیکھیں: ایضاً، ص ۱۹۸۔

کر سکتا ہے اور اس مانع اور رکاوٹ کا زائل ہونا اس کے مناسب مزاج کے حاصل ہونے کے بغیر ممکن نہیں ہے، اور اسی وجہ سے بدن کا حدوث اس میں مناسب مزاج کے حدوث سے مشروط ہے۔ لیکن:

۱۲۔ مزاج کیا ہے؟ کس طرح حاصل ہوتا ہے، اور کیوں مانع کا زائل کنندہ ہے؟ اس سوال کے جواب میں ہمیں اس طرف متوجہ رہنا چاہیے کہ اگرچہ ان چاروں عناصر میں سے ہر ایک گرمی یا سردی کے خاص درجے کا مالک ہے اور اسی طرح خشکی یا رطوبت کے ایک خاص مرتبہ پر بھی فائز ہے، یعنی آگ گرم ہے اور خشک، پانی سرد ہے اور مرطوب، مٹی سرد ہے اور مرطوب، اور ہوا گرم ہے اور مرطوب بہرحال آگ میں غالب کیفیت گرمی ہے، پانی میں سردی، خاک میں خشکی اور ہوا میں رطوبت ہے (کہ جس کا ہدف بھی شکل پذیری میں آسانی ہے)۔ اب اگر یہ عناصر (ریزہ ریزہ ہوں اور) ایک دوسرے کے ساتھ مل جائیں تو ایک عنصر میں موجود غالب کیفیت دوسرے عنصر میں موجود اپنی متضاد کیفیت سے ملنے کے سبب اپنی شدت کو ہاتھ سے دے بیٹھے گی، یعنی اس کی شدت کمی آجائے گی: پانی کی سردی کی وجہ سے آگ کی گرمی کی شدت کم ہو جائے گی، اور اس کے برعکس، آگ کی گرمی کی شدت کی وجہ سے آب کی سردی بھی کم ہو جائے گی؛ اسی طرح ہوا کی رطوبت کی وجہ سے مٹی کی خشکی کی شدت کم ہو جائے گی اور اس کے برعکس مٹی کی خشکی کی شدت کی وجہ سے ہوا کی رطوبت کی شدت میں کمی آئے گی۔ اور یہ کمی و بیشی اور فعل و انفعال اس حد تک آگے بڑھتا جائے گا کہ کہ اس ممتزج (اکٹھ) میں موجود تمام اعضاء بالآخر گرمی یا سردی کے لحاظ سے ایک معتدل درجے اور اسی طرح رطوبت اور خشکی کے اعتبار سے بھی ایک معتدل مقام تک جا پہنچیں گے؛ یعنی گرمی، سردی، خشکی اور تری جیسی کیفیات کہ جو ان کے آپس میں ملنے سے پہلے ایک دوسرے سے مختلف اور زیادہ شدید تھیں، آپس میں ملنے کے بعد معتدل تر بھی ہو جائیں گی اور اس ممتزج کے تمام عناصر کے تمام اجزاء میں یکسان اور مساوی انداز میں ہوں گی؛ گویا اس ممتزج کے تمام عناصر ایک آگ کی گرمی اور پانی کی سردی میں سے ایک خاص متوسط درجے کی کیفیت اور اسی طرح مٹی کی خشکی اور ہوا کی رطوبت میں سے بھی خاص متوسط مرتبہ کے حامل ہوں گے۔ ان دو معتدل تر کیفیتوں کے مجموعہ کو کہ جو تمام اجزاء میں مساوی اور ایک جیسے اندازے میں موجود ہوں ((مزاج)) کہا جاتا ہے۔ اس تشریح کے ساتھ، مذکورہ بالا سوال کے جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ، مزاج، ایک مشابہ معتدل تر کیفیت کا نام ہے کہ جو تمام ممتزج اجزاء میں، انکی صور کے فعل و انفعال اور انکی کیفیات کی شدت کے آپس میں ملنے سے حاصل ہوتی ہے اور اس کا حصول بالضرورۃ ان عناصر کی شدید کیفیت کے زائل ہونے کا باعث ہوتا ہے کہ جو ان کے مادے میں بہت سی نئی عَرَضی اور جوہری فعلیتوں کے وجود میں آنے کی راہ میں رکاوٹ تھیں۔

جیسا کہ ہم نے بیان کیا اس ممتزج میں مزاج کے حدوث کے ساتھ، ممتزج میں موجود عناصر کا مادہ، اپنے اندر حاصل شدہ مزاج کے مطابق، بعض دوسری عَرَضی اور جوہری فعلیتوں کی صلاحیت کا حامل ہو جاتا ہے۔ واضح ہے کہ مادے میں کسی صلاحیت کے حاصل ہو جانے پر وہ فعلیت مادے کو دے دی جاتی ہے۔ اگر دی گئی فعلیت عَرَض ہو تو ممتزج رنگ یا شکل یا بو یا ذائقہ جیسی نئے (عرض) کا مالک ہو جاتا ہے اور اسی طرح (یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے)۔ لیکن اگر جوہر ہو - مثلاً ایک جسمانی صورت ہو - تو اس کے حصول کے ساتھ ممتزج میں نئی ماہیت کے ساتھ ایک مرکب حاصل ہو جائے گا کہ جو نئے آثار اور خواص کا مالک ہو گا۔ پھر اس مرکب کے بعض عناصر یا بعض دوسرے مرکبات کے ساتھ ملنے سے ایک نیا مزاج حادث ہو گا اور اسی کی بنیاد پر ایک نئی فعلیت جو غالباً جوہری ہو حادث ہو جائے گی، اور اس طرح ایک نیا مزید پیچیدہ قسم کا مرکب، نئی ماہیت کے ساتھ اور نئے آثار کے ہمراہ حاصل ہو جائے گا۔ اور یہ سلسلہ بعض ان ماڈوں میں کہ جو مناسب ماحول (وضعیت اور حال) میں قرار پاتے ہیں اسی طرح آگے چلتا رہتا ہے یہاں تک کہ بالآخر بہت پیچیدہ ترکیب کے ساتھ ایک آلی

(اوزاری) جسم اور نباتی یا حیوانی یا انسانی نفس کے مناسب مزاج وجود میں آجاتا ہے اور اس کے وجود میں آنے کے ساتھ اس سے مناسبت رکھنے والا نفس بھی لحمہ بہ لحمہ حادث ہو جاتا ہے۔ پس کہا جا سکتا ہے:

۱۳۔ نفس بدن کے ساتھ مل کر انسان کی نوعِ طبیعی کو وجود میں لاتا ہے، یا بالفاظ دیگر، انسان مادی بدن اور مجرد نفس سے مرکب جسمانی طبیعی نوع ہے: اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ حیوان کی بھی تمام اقسام، انسان کی مانند، نفس اور بدن سے مرکب طبیعی جسمانی انواع ہیں۔ لیکن چونکہ ابن سینا کی نظر میں نفوس کی انواع میں صرف انسانی نفس مجرد ہے، یہ صرف انسانی نوع کی خاصیت ہے کہ وہ مجرد جوہر اور مادی جوہر کا مرکب ہے۔ اسی وجہ سے حیوانات میں نفس اور بدن کی ترکیب اور اسی طرح نباتات میں نفس اور نباتاتی جسم کا ملاپ ابن سینا (کے نظریہ) کیلئے کسی مشکل کو ایجاد نہیں کرتا؛ کیونکہ وہ جمادات میں مادے اور صورت کی ترکیب سے کوئی زیادہ مختلف نہیں ہیں؛ لیکن ان سب کے برعکس انسان میں ایسی ترکیب اور ملاپ اس سوال کو جنم دیتی ہے کہ:

۱۴۔ کس طرح ممکن ہے کہ مجرد اور مادی کی ترکیب سے ایک واحد طبیعی نوع وجود میں آئے؟ یا خود ابن سینا کے بقول، کیسے ممکن ہے کہ ایک مادی جوہر، ایک مفارق جوہر کے ساتھ متحد ہو اور ان سے ایک واحد انسان وجود میں آجائے؟ یہاں ابن سینا کا جواب اور بھمنیار کی تشریحات کا ماحصل یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ؛ ایک طبیعی نوع میں کسی بالفعل جوہر کے دوسرے بالقوت جوہر کے اتحاد سے مراد یہ نہیں ہے کہ: انکا اتحاد ہمہ جانبہ اور ہر جہت سے ہو بلکہ یہی کہ دو جوہروں کے درمیان صرف ایک قسم کا دوطرفہ رابطہ اور دوطرفہ احتیاج وجود میں آجائے کہ جس کی وجہ سے ان پر ایک تعریف صدق کر سکے، یا ان سے ایک ایسا نیا فعل صادر ہو کہ جو ان میں سے کسی ایک سے تنہائی میں صادر نہیں ہو سکتا تھا، اس قسم کے اتحاد کیلئے کافی ہے۔ اس وجہ سے ایسے اتحاد کا لازمہ نہ تو ان میں سے کسی ایک جوہر کا فاسد ہونا (نابود ہونے) ہے - اور اسی وجہ سے جمادات میں سے کسی ایک میں بھی ترکیب اور اتحاد کے دوران ہیولیٰ اور صورت فاسد اور نابود نہیں ہوتے - اور نہ اس بات کا لازمہ یہ ہے کہ بالفعل جوہر مادے میں حالّ اور اس میں منطبع ہو کہ جس وجہ سے مفارق اور مادی اتحاد محال ہو۔ پس اب اگر صورت، مادے میں حالّ ہے تو یہ اس کے مادے کے ساتھ اتحاد کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ صرف اس وجہ سے ہے کہ اس کی ذات میں حلول پیدا کرنا اور سرایت کرنا ہے (یعنی اس کی ذات اس قسم کی ہے کہ جس کا تقاضا حلول اور سریان ہے)۔[1]

البتہ یہاں یہ نکتہ بھی قابل توجہ ہے کہ فلسفی حضرات کے نظر میں جو جسم نفس کے حدوث کی صلاحیت رکھتا ہے اور نفس جس میں بغیر کسی واسطہ کے تصرف (اور اپنا فعل) انجام دیتا ہے، یہ ظاہری بدن نہیں ہے؛ بلکہ اس سے مراد "بخاری روح" ہے۔ اس بنا پر اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ ((بدن)) سے مراد ایک ایسا جسم ہے کہ جو نفس کی صلاحیت رکھتا ہو اور اس کے افعال کی جگہ ہو (محل تصرف ہو)، تو صدرالمتالہین کی طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ:

۱۵۔ نفس کا بلاواسطہ اور حقیقی بدن "بخاری روح" ہے: جب نطفہ کہ جو مرکبات جسمانی میں سے ایک پیچیدہ ترین شی ہے، ماں کے رحم میں قرار پاتا ہے، تو تیزی سے اسی ظاہری بدن کی تشکیل کیلئے اپنا کام (تکثیر و تحول) شروع کر دیتا ہے؛ یہاں تک کہ بالآخر مغز تشکیل پاتا ہے۔ مغز اپنے خاص مزاج اور خاص ترکیب کی وجہ سے ایسی صلاحیت کا حامل ہے کہ اس کے کسی ایک حصہ میں "بخاری روح" ایجاد ہو سکے۔ ایسی صلاحیت کے ایجاد ہونے کے بعد بخاری روح کہ جو گیس کی شکل کی مانند خاص

1۔ دیکھیں: المبداء و المعاد، ص ۱۰۶، ۱۰۵؛ التحصیل، ص ۷۲۷، ۷۲۶۔

مزاج اور بہت پیچیدہ ترکیب کی حامل ایک جسم ہے، مغز میں ایجاد ہوتی ہے، اور یہی نفس کے ساتھ تعلق (رابطہ) اور اس کے بلاواسطہ فعل و انفعال (کام انجام دینے) کی صلاحیت کی حامل ہے، اور اس کے وجود میں آتے ہی، اس کے مناسب اور اس سے متعلق (مربوط) نفس بھی حادث ہو جاتا ہے۔[1]

پس ایسا جسم کہ جو بلاواسطہ نفس کے ساتھ - یا بہتر ہے کہ کہا جائے نفس کی قوتوں کے ساتھ - رابطہ میں ہے (وہ) بخاری روح ہے، نہ بدن اور نہ ہی حتی مغز کہ جو بخاری روح کا مسکن ہے؛ اس طرح کہ اگر ممکن ہو کہ مغز کو، کہ جو بخاری روح کا مسکن ہے، کسی اور بدن کے ساتھ ملا (پیوند کر) دیا جائے یا حتی اگر ممکن ہو کہ بخاری روح کو کسی دوسرے بدن کے مغز میں منتقل کر دیا جائے اور یہ پیوندکاری کامیاب ہو تو نفس اس بدن کے ساتھ ارتباط برقرار کر لے گا۔ پس نفس - یا اس کی قوتیں - بلاواسطہ بخاری روح کے ساتھ مرتبط ہے اور بخاری روح اور مغز میں رابطے کے ذریعے مغز کے ساتھ اور مغز اور بدن کے رابطے کے ذریعے بدن کے ساتھ مرتبط ہے؛ یعنی در حقیقت بدن خود نفس کی صلاحیت نہیں رکھتا؛ بلکہ بخاری روح کی صلاحیت رکھتا ہے، اور بخاری روح نفس کی صلاحیت رکھتی ہے۔ پس اس بناپر اگرچہ یہ صحیح ہے کہ بدن کا حدوث، نفس کے حدوث کا مرجح ہے، لیکن یہ بالواسطہ مرجح ہے نہ بلاواسطہ؛ چونکہ بدن کا حدوث روحِ بخاری کے حدوث کا مرجح ہے اور بخاری روح، نفس کے حدوث کی مرجح ہے۔

واضح ہے کہ یہ بات کہ بدن حدوث نفس کا مرجح ہے سے مراد یہ نہیں ہے کہ نفس کے وجود کیلئے ایک قسم کی حقیقی علیت کا حامل ہے؛ بلکہ صرف اس سے مراد یہ ہے کہ:

۱۶: بدن نفس کے وجود کی "علت بالعرَض" ہے: حقیقی علل منحصر ہیں، فاعلی، غائی، صوری اور مادی میں، اور معلوم ہے کہ بدن نہ نفس کا فاعل اور اس کا موجد ہے، اور نہ مقصد اور ہدف (غایت) ہے کہ جس کے لئے نفس ایجاد ہوا ہو۔ دوسری جانب ہم نے یہ کہا کہ نفس بسیط ہے اور مادے و صورت سے مرکب نہیں ہے، پس اسی وجہ سے مادی اور صوری علت بھی نہیں رکھتا کہ ہم اس بدن کو نفس کی مادی یا صوری علت تصور کریں۔ پس بدن نفس کے وجود کی "بالعرَض علت" ہے اور چونکہ معلول کی بقا اس کی حقیقی علل کے ساتھ مشروط ہے نہ اس کی بالعرَض علل کے ساتھ:

۱۷: نفس اپنی بقا میں بدن کا محتاج نہیں ہے: بدن کے زائل اور فنا ہونے سے نفس فانی نہیں ہوتا؛ بلکہ پھر بھی موجود رہے گا صرف اس کے کمال تک پہنچنے کا آلہ کار یا اوزار اس سے دور ہوا ہے اور اس کے بعد وہ مزید کمال حاصل نہیں کر سکتا۔ جیسا کہ ہم نے ساتویں جملے میں کہا تھا، دوسری خاصیت کہ جو نفس اور بدن کے آپس میں رابطے سے حاصل ہوتی ہے یہ ہے کہ:

۱۸: نفس ابدان کی تعداد کے مطابق متعدد اور متکثر ہے:[2] اس کثرت سے مراد، ایک نوعیہ ماہیت کے افراد کی کثرت ہے۔ فلسفی حضرات کی نگاہ میں، اس قسم کی کثرت مادے سے نشاۃ پاتی ہے۔ یہ جو ہم دیکھتے ہیں کہ (مثلاً) پانی کی ماہیتِ نوعیہ کیلئے متعدد اور مختلف افراد موجود ہیں (چونکہ پانی کا ہر مالیکیول اس کا ایک فرد اور ایک مصداق ہے) اس وجہ سے ہیں کہ بہت سے مادّے پانی کی صورت نوعیہ کے تحقق اور اس کے وجود کی استعداد رکھتے ہیں۔ پس اسی وجہ سے ان میں سے ہر ایک میں اس قسم کی صورت خلق ہو جاتی ہے اور وہ مذکورہ مادے کے ساتھ ترکیب پانے سے ان میں سے ہر ایک مادہ پانی میں تبدیل ہو جاتا ہے اور اس طرح اس ماہیت کیلئے افراد کی کثیر تعداد حاصل ہو جاتی ہے۔ نفس پر بھی یہی قانون لاگو ہوتا ہے۔ ہر بدن کے متحقق ہونے کے ساتھ کہ جو نفس کے ساتھ تعلق (رابطہ) حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس بدن سے متعلق

1- دیکھیں: نفس شفا، ص ۲۳۳، ۲۳۲۔

2- ((الأنفس الانسانیہ نوع واحد---- و لأجلها (ای لاجل الابدان) تکثرت)) المبداء و المعاد، ص ۱۰۷۔

نفس خلق ہو جاتا ہے، اور اسی وجہ سے، ابدان کی تعداد کے مطابق نفس پائے جاسکتے ہیں۔ پس ایسی حقیقت کی ماہیتِ نوعیہ کہ جس کو "نفسِ انسانی" کا نام دیا گیا ہے، متعدد اور متکثر افراد کی حامل ہے اور باقی دوسری مجرد موجودات کی طرح نہیں ہے کہ جو مادے کے ساتھ رابطہ نہ رکھنے کی وجہ سے، ان میں سے ہر ایک اپنی ماہیت نوعیہ کی صرف ایک ہی تنہا واحد مصداق ہیں اور ان میں کثرت افراد غیر ممکن ہے۔[1] جو بدن کے ساتھ نفس کے رابطہ سے تیسری خاصیت پیدا ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ:

۱۹: نفس، عرَضی تغییرات کے قابل ہے: فلاسفہ کی نظر میں، یہ مجرد جوہر کہ جس کو ہم نے "نفس انسانی" کا نام دیا ہے، اس نگاہ سے کہ اپنی ذات میں کسی بھی قسم کی تبدیلی اور تغییر کو قبول نہیں کرتا عقول کی مانند ہے، یعنی ممکن نہیں ہے کہ اس کی یہ جوہری حقیقت کسی اور کامل تر یا ناقص تر جوہری حقیقت میں تبدیل ہو جائے، بلکہ اپنے حدوث کے لمحہ سے لیکر ہمیشہ وہ ثابت اور غیر قابل تغییر اور تبدیلی باقی رہتا ہے، لیکن اس کے باوجود، بدن کے ساتھ رابطے کی وجہ سے ممکن ہے عقول کے برعکس، یہ اعراض کے حلول کی وجہ سے ایک قسم کے تکامل کو حاصل کرلے، ایسی اعراض کہ جو نفس کی حقیقت کے ساتھ ملحق ہو جانے کے بعد اب بھی نفس کی حقیقت ان سے جدا اور الگ حقیقت ہوتی ہے اور یہ اعراض اس کی حقیقت کے عین مطابق نہیں ہوتیں کہ جو نفس کے درونی اور جوہری تکامل کا سبب بنے؛ اصطلاحاً، نفس میں، کون و فساد سے لیکر جوہری حرکت تک اور اشتدادی و غیر اشتدادی سمیت (ہر قسم کی) جوہری تغییر ناممکن ہے، اور صرف غیر جوہری تغییرات اور تبدیلیاں- عرَضی تغییرات -اعراض کے نفس کے ساتھ لاحق ہونے یا زائل ہونے کی وجہ سے امکان پذیر ہیں۔ پس نفس ذاتی جوہری طور پر قابل تکامل نہیں ہے اور اپنے اسی اوّلی وجود کے طریقے پر ہمیشہ کیلئے ثابت باقی رہ جاتا ہے اور صرف اعراضی کسب کے ذریعے خارجی کمال کو حاصل کر سکتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ ایک مجرد عقلی جوہر کہ جو بسیط اور مادے سے عاری ہے، مذکورہ اعراض کی نسبت بالقوت ہے اور ان کو قبول کرنے سے منفعل ہوتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ، بدن نفس کی نسبت مذکورہ دو کرداروں (نفس کے تکامل کا کردار اور اس کے حدوث کے مرجح ہونے کا کردار) کے علاوہ ایک تیسرے کردار کا بھی مالک ہے:

۲۰: مجوِّز (مصحح) بدن کے ساتھ رابطہ نفس کی قابلیت اور انفعال ہے: نفس اور بدن کی ترکیب اور انسان کی مانند نوعیہ ماہیت کا حصول اس بات کا مجوز ہے یا اس بات کو جائز قرار دیتی ہے کہ انسان، نفسانی اعراض کے لاحق ہونے کی وجہ سے حاصلہ کمالات کی نسبت بالقوت ہو اور اس بات کو بھی جائز سمجھتی ہے کہ وہ مذکورہ اعراض سے منفعل ہو (انفعال حاصل کرے یعنی اثر قبول کرے)؛ جیسا کہ جسمانی صورت میں صورت اور مادے کی ترکیب، مذکورہ جسمانی نوع کو اس بات کی اجازت دیتی ہے کہ مذکورہ جسمانی نوع ان جسمانی اعراض سے منفعل ہو۔ مزید واضح انداز میں، نفس کی ایک قوت "عقل نظری" کے نام سے موجود ہے کہ جو در حقیقت عقلی صوّر کا ہیولیٰ ہے اور اس کی وجہ سے نفس عقلی صوّر کا محل ہے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ نفس جو بدن کے ساتھ کہ جو ہیولیٰ کا حامل ہے حقیقی طور پر ترکیب پیدا کرتا ہے اور ایک واحد نوع کو ایجاد کرتا ہے، اگر ایسا نہ ہوتا تو نفس بھی مذکورہ قوت سے عاری ہوتا اور تکامل ناپذیر ہوتا، جیسا کہ باقی عقلی مجردات اسی طرح سے ہیں۔

اب ان دو جملوں، ۱۸ اور ۴ نمبر سے یہ نتیجہ لیا جاسکتا ہے:

1- دیکھیں: نفس شفا، ص ۲۳۲ اور ۲۳۳۔

۲۱۔ نفس روحانیت الحدوث ہے، جیسا کہ روحانیت البقا ہے: یہاں ((روحانیت الحدوث)) اور ((روحانیت البقا)) کی ان دو عبارتوں سے مراد، حدوث کے وقت اور بقا کی حالت میں تجرد ہے کہ جو ان فلاسفہ حضرات کی نظر میں سوائے عقلی تجرد کے کچھ اور نہیں ہے؛یعنی نفس نہ صرف یہ کہ اپنے باقی رہنے اور بقا میں ایک عقلی مجرد موجود ہے، بلکہ حدوث کے وقت بھی ایسا ہی تھا۔ مزید واضح انداز میں اگر کہا جائے تو، نفس شروع ہی سے عقلی مجرد خلق ہوتا ہے اور اس میں مادیت یا جسمانیت کا سابقہ موجود نہیں ہوتا؛ چونکہ نفس کے اندر جوہری تغیرات اور تبدیلیوں کی نفی اس بات کی موجب بنتی ہے کہ اس کے وجود کا (اس طرح سے) ہونا ہے کہ وہ ہمیشہ ثابت رہے، یعنی اسی وجود کی طرح کہ جب وہ حادث ہوا تھا ہمیشہ باقی رہے اور برعکس، جس طرح کہ وجود کی طرح وہ باقی رہے اسی طرح کے وجود کی طرح شروع ہی سے حادث ہوا ہو اور ممکن نہ ہو کہ اس کا گذشتہ کسی بھی وقت اس طرح کا وجود رہا ہو کہ جو اس کے باقی رہنے والے وجود کے علاوہ ہو۔ یہ جو ہم نے کہا کہ وجود ذاتاً مجرد ہے؛ پس اس کا لازمہ یہ ہے کہ نفس ابتدا ہی سے ذاتاً مجرد خلق ہوتا ہے نہ یہ کہ اس کا ماضی میں وجود تو مجرد نہیں تھا اور پھر مجرد ہو گیا۔ پس اس بنا پر نفس روحانیت الحدوث والبقا ہے۔[1]

ممکن ہے یہ اعتراض کیا جائے کہ وہ مجرد جوہر کہ جس کو نفس کا نام دیا جاتا ہے، چونکہ ہمیشہ وہ ایک ثابت ذات کا مالک ہے، یا تو اس کو بالکل اضافہ نفسیت کا حامل نہیں ہونا چاہیے یا اگر وہ اس کا حامل ہے تو پھر اس کو ہمیشہ اس کا حامل رہنا چاہیے اور ممکن نہیں ہے کہ وہ کبھی کبھار مثلاً موت سے پہلے اس قسم کے اضافے (نسبت) کا مالک ہو اور پھر اس سے عاری ہو جائے، اور چونکہ فرض کی بنا پر اس قسم کے اضافے کا حامل ہے، تو وہ ہمیشہ اس کا حامل ہے اور اس کے بغیر نہیں پایا جاتا، یعنی نفس کا بقا بھی بدن کی بقا کے ساتھ مشروط ہے۔ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے اس بات کی طرف توجہ رکھنی چاہیے کہ ان فلاسفہ کی نگاہ میں:

۲۲۔ اضافہ نفیست نفس کے وجود کا ذاتی نہیں ہے: ایسا نہیں ہے کہ نفس کا فی نفسہ وجود، کہ جو اس ماہیت کا سرچشمہ ہے اور جس کو ہم ((مجرد عقلی جوہر)) کے نام سے یاد کرتے ہیں، عینِ وجود لغیرہ ہو، کہ جس کو ہم ((اضافہ نفیست)) یا ((نفسیت نفس)) کی تعبیر سے پکارتے ہیں اور اسی اعتبار سے، مذکورہ جوہر کو ((نفس)) کا نام دیتے ہیں؛ ان اعراض کے برعکس کہ جن کا وجود فی نفسہ عینِ ارتباط ہے اس جوہر کے ساتھ کہ جو ان کا موضوع ہے، اور ان صور کے برعکس کہ جن کا وجود فی نفسہ عینِ ارتباط ہے اس مادے کے ساتھ کہ جو ان کا محل ہے۔ اصطلاحاً نفس، بدن کے ساتھ رابطی وجود نہیں رکھتا ہے۔ نفس کا صورت کے نوعیہ کے ساتھ ایک فرق بھی اسی خاصیت کی وجہ سے ہے؛ چونکہ انسانی نفس بھی ایسا جوہر ہے کہ جو انسانی نوع میں حیاتی افعال کا سرچشمہ ہے اور صور نوعیہ بھی ایسی جواہر ہیں کہ جو دوسری جسمانی انواع میں انکی نوعی افعال کا سرچشمہ ہیں۔ پس اس زاویے سے کہ دونوں نوعی آثار کا سرچشمہ ہیں آپس میں ایک دوسرے کی شبیہ ہیں، اور اگر ان میں فرق ہو گا، کہ ہے، تو وہ دو جہتوں سے ہے: ۱) اس جہت سے کہ نفس کے آثار اور ان کا نفس سے صادر ہونے کا طریقہ، صورت کے آثار اور ان کے صورت سے صادر ہونے کے طریقے سے مختلف ہے؛ یعنی اوّلاً، خود حیاتی اور غیر حیاتی آثار آپس میں مختلف ہیں اور ثانیاً، حیاتی آثار، قوتوں کے واسطے سے اور غیر مسلسل (غیر یکنواخت) انداز میں نفس کے ذریعے صادر ہوتے ہیں؛ جبکہ غیر حیاتی آثار بغیر کسی واسطے کے اور یکسان (یکنواخت) انداز میں یعنی مسلسل جسمانی صورتوں سے صادر ہوتے ہیں؛ ۲) اس وجہ سے کہ چونکہ صورتِ نوعیہ جسم میں حالّ ہے (یعنی اس نے حلول پیدا کر رکھا ہے)، اس کا وجود فی

1۔ دیکھیں: ایضاً: ص ۳۱۔

نفسہ، عینِ وجودِ جسم ہے؛ جبکہ اس کے برعکس نفس کہ جس کا فی نفسہ وجود اس کے عینِ وجودِ بدن نہیں ہے۔ پس صورت نوعیہ، جسم کی نسبت رابطی وجود ہے لیکن نفس بدن کی نسبت رابطی وجود نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صورت کا جسم کے ساتھ رابطہ، اس کے مادی ہونے ہونے کا سبب ہے، لیکن نفس کا بدن کے ساتھ ارتباط، نفس کے مادی ہونے کا سبب نہیں بنتا، بلکہ نفس، بدن کے ساتھ ارتباط کے دوران بھی اپنے وجود کے اعتبار سے مجرد ہے، اور ایک قسم کی صورت کے تابع نہیں ہے، بلکہ خود ایک اور طرح کا جوہر ہے صورت کے مقابلے میں۔ نتیجہ یہ کہ چونکہ نفس کا اضافہ نفسیت - یا اس کا لغیرہ وجود - اس کے عینِ وجود فی نفسہ، یا باصطلاح، اس کا ذاتی نہیں ہے، اس سے جدائی کے قابل ہے اور اسی وجہ سے اس کا لازمہ یہ نہیں ہے کہ نفس بدن کے بغیر امکانِ بقانہ رکھتا ہو، جیسا کہ اعراض، جواہر کے بغیر، اور صورتیں، مادّے کے بغیر باقی نہیں رہ سکتیں، بلکہ مذکورہ اضافہ (نسبت) اور ارتباط نفس کے وجود سے خارج ایک شی ہے اور اس پر عارض ہے؛ جیسا کہ ایک جسم کا ایک خاص مکان کے ساتھ رابطہ ہے، کہ جس (رابطے) کا کٹ جانا اس جسم کا معدوم ہونا نہیں ہے۔ حاصل بحث یہ کہ، نفس کا بدن کے ساتھ رابطہ، یا اضافہ نفسیت، حدوث نفس کا مجوز (مصحح) ہے، لیکن چونکہ نفس کا ذاتی نہیں ہے، اس رابطے کا کٹ جانا، نفس کے معدوم ہونے اور اس کے باقی نہ رہنے کا سبب نہیں بنتا۔[1]

اب کہ جب ہم بدن کیلئے نفس کے کردار کی اقسام کو جان چکے ہیں تو اب مرحلہ اس اہم سوال کا آتا ہے کہ بنیادی طور پر یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک مجرد عقلی جوہر، جسمانی بدن کے ساتھ ارتباط حاصل کرے اور اس پر اثرانداز ہو اور اس میں تصرف کر سکے۔ اس سوال کو جاننے کیلئے اور اس کا جواب حاصل کرنے کیلئے - کہ جو ڈیکارٹ کے فلسفے میں ایک خاص اہمیت کا حامل ہے - اس بات کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت ہے کہ اجسام کی تاثیر گذار (اثر ڈالنے والے) عوامل سے، تاثیر پذیری (اثر کو قبول کرنا) اس بات سے مشروط ہے کہ جسم اور تاثیر گذار عامل میں ایک خاص وضعی نسبت موجود ہو، جیسے ان کا ایک دوسرے کے ساتھ ملا ہونا یا ان کے درمیان نزدیکی یا محاذات یعنی ایک ہی خط پر ہونا۔ بالفاظ دیگر مشابہ اجسام میں سے ایک خاص جسم کا ایک خاص عامل کی تاثیر پذیری کے ساتھ مخصوص ہو جانا، ان دونوں میں ایک خاص وضعی نسبت کے وجود پانے اور اس نسبت کے بقیہ دیگر مشابہ اجسام میں موجود نہ پانے کی وجہ سے ہے مثلاً ایک دوسرے کی مشابہ گیس کے دو گروہوں میں سے ایک، گرمائش پیدا کرنے والے عامل کے اثر کی وجہ سے اپنے درجۂ ابال (اگنیشن) کو جا پہنچتی ہے اور ہوا میں اڑ جاتی (Oxidized) ہے لیکن دوسری نہیں؛ چونکہ ان میں سے پہلا گروہ عامل کے دائرہ میں ہے یا اس سے نزدیک ہے اور وضع کے اعتبار سے اس کی اثرگذاری کی حدود میں ہے لیکن دوسرا گروہ ایسا نہیں ہے۔ فلسفی حضرات کے بیان کے مطابق، اجسام میں فعل وانفعال، وضع کی مشارکت کی وجہ سے ہے۔ البتہ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ مکان کا حامل ہونا اور وضع کا حامل ہونا اور اسی طرح وضعی نسبتوں کا حامل ہونا، اجسام کے ایک دوسرے کی نسبت (پیدا ہونے والے) خواص میں سے ہے، اور اسی وجہ سے نفس، کہ جو ایک غیر جسمانی جوہر ہے، بدن کے ساتھ کسی قسم کی وضعی نسبت کا حامل نہیں ہے۔ پس کس طرح ممکن ہے کہ بدن نفس کے ذریعے تاثیر قبول کرے اور منفعل ہو یا نفس اس کو اپنے کمالات کو حاصل کرنے کیلئے استعمال کرے؟ یعنی اگر ایک جملے میں کہا جائے تو، ایک مجرد جوہر کس طرح ایک جسمانی جوہر سے رابطہ برقرار کرتا ہے؟

یہ سوال صدرالمتالہین سے پہلے کے فلاسفہ کے درمیان بیان نہیں کیا گیا۔ انہوں نے صرف اس حد تک بات کی ہے کہ نفس بدن کے ساتھ کسی واسطے کے بغیر مرتبط نہیں ہے، بلکہ ان کے درمیان واسطے موجود ہیں کہ جو ایک قسم کے علّی - معلولی

1۔ دیکھیں: ایضاً: ص ۳۱۔

نظام کو شامل ہیں، اور ہم جانتے ہیں کہ فلاسفہ کی نظر میں علّی - معلولی فاعلی نظام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ علت کا معلول کے ساتھ وجودی درجہ مساوی نہ ہو، کہ یہ رائے صرف صدرالمتالہین کے بیان کردہ وجود میں "ذوالمراتب" والے مسئلے کو قبول کرنے ہی سے اس سوال کیلئے کسی مناسب جواب کو بیان کر سکتی ہے۔ بہر حال، انہوں نے ان واسطوں کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

۲۳: نفس کے پاس ایسی قوتیں موجود ہیں کہ جن کے ذریعے وہ بخاری روح میں اور پھر اس کے ذریعے بدن میں تصرف کرتا ہے: نفس کی قوتیں، نفس اور بخاری روح میں واسطے ہیں؛ جیسا کہ خود یہ بخاری روح واسطہ ہے ان قوتوں اور بدن کے درمیان۔ ابن سینا انسانی نفس کی قوتوں کو درج ذیل تین گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں:

الف) انسانی قوتیں: یہ قوتیں صرف انسانی نفس کے ساتھ مختص ہیں۔ حیوانات اور نباتات میں نہیں پائی جاتیں یہ قوتیں عبارت ہیں: عقل نظری اور عقل عملی سے؛

ب) حیوانی قوتیں: یہ قوتیں انسانی نفس کے علاوہ، حیوانی نفس میں بھی پائی جاتی ہیں لیکن نباتاتی نفس ان سے عاری ہے۔ حیوانی قوتیں بھی دو اقسام میں تقسیم ہوتی ہیں: مدرِکہ قوتیں اور محرِکہ قوتیں، کہ ان میں مدرِکہ قوتیں خود خارج سے مدرِک اور داخل سے مدرِک کی جانب اور محرکہ قوتیں بھی نزوعیہ قوتوں (اکسانے والی یا برانگیز کرنے والی) اور فاعلہ قوتوں کی جانب تقسیم ہوتیں ہیں۔ خارج سے مدرِک قوتیں وہی حواس خمسہ ہیں: دیکھنے، سننے، سونگھنے، چکھنے اور مس کرنے یا لمس کرنے کی حواس۔ داخل سے مدرک قوتیں یہ ہیں: مشترک حس، واہمہ، خیال یا مصورہ، حافظہ یا ذاکرہ اور متخیلہ یا مفکرہ۔ نزوعیہ محرکہ قوتیں ایسی ہیں کہ جو انسان میں شوق کو ایجاد کرتے ہوئے اس کو کسی کام کے کرنے پر اکساتی ہیں اور یہ شہوت اور غضب پر مشتمل ہیں۔ اسی طرح فاعلہ محرکہ قوتیں وہ ہیں کہ جو اعصاب، ماہیچوں اور ماہیچوں کے درمیان موجود مقامات روابط میں تقسیم شدہ ہیں اور یہ ماہیچوں کے کھلنے اور بند ہونے (قبض و بسط) اور عضو کے حرکت کرنے کا سبب ہیں؛

ج) نباتاتی قوتیں: ہر زمینی نفس، اعم از انسانی، حیوانی، اور نباتی، ان قوتوں کا حامل ہے۔ نباتاتی قوتیں شامل ہیں: مولدہ، کہ جو نطفہ کو تولید کرتی ہے؛ نامیہ، کہ جو بدن کی رشد و نمو کرتی ہے، اور غاذیہ؛ کو کہ جو غذای مواد کو جسم کے اعضا سے مشابہ جسم میں تبدیل کرتی ہے۔

ما قبل الذکر قوتوں کے علاوہ کہ جو نفسانی ہیں؛ انسانی بدن، ہاضمہ، ماسکہ، جاذبہ، اور دافعہ کا بھی حامل ہے، کہ جن کو "طبیعی قوتوں" کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ قوتیں مزاج کو تشکیل دینی والی چار گانہ کیفیات یعنی، حرارت، برودت، رطوبت اور یبوست، کے علاوہ ہیں اور نفس کے زیر اثر ہوتی ہیں۔

جیسا کہ ہم نے بیان کیا، ما قبل الذکر قوتیں اپنے وجودی درجے کے لحاظ سے مساوی نہیں ہیں؛ مثلاً انسانی قوتوں میں کہ جن میں سے کوئی ایک بھی بدن میں حلول (حالّ) پیدا نہیں کرتی، (ان میں) عقل نظری کا وجود عقل عملی سے برتر ہے۔ حیوانی قوتوں کا مقام ان قوتوں کے بعد قرار پاتا ہے؛ اس طرح کہ یہ (حیوانی) قوتیں جسم میں حالّ ہوتی (حلول رکھتی) ہیں، اسی طرح، نباتی قوتیں، اپنے وجودی درجے کے اعتبار سے حیوانی قوتوں کے بعد والے درجے اور طبیعی قوتیں، نباتی قوتوں کے بعد والے درجے کی حامل ہوتی ہیں اور بالآخر چار گانہ کیفیات طبیعی قوتوں کے بعد قرار پاتی ہیں۔ اسی وجہ سے، عقلِ عملی،

عقلِ نظری کی مدد کرتی ہے کہ جو (عقل نظری) ہیولیٰئی اور بالقوت ہے، تاکہ وہ معقول صور کیلئے بالفعل ہو سکے۔ یہ مدد باقی دوسری قوتوں کو استعمال کرنے سے حاصل ہوتی ہے، اور نفس ان کے ذریعے طبیعت کے ساتھ رابطہ برقرار کرتا ہے اور اس ذریعے حسی صور کا حامل (واجد) اور ان کے ذریعے خیالی صوّر کو حاصل کرتا ہے، اور بالآخر یہ کام نفس میں اشیاء کی عقلی صور کے تحقق اور انکے موجود ہونے تک جا پہنچتا ہے۔ پس عملی عقل، حیوانی قوتوں کو، اور فی الجملہ یہ قوتیں نباتاتی قوتوں کو، اور یہ قوتیں طبیعی قوتوں کو، اور یہ قوتیں کیفیاتِ چارگانہ کو استعمال کرتی ہیں، اور بخاری روح ان قوتوں کا حقیقی مسکن ہے۔ پس نفس اور بدن کے درمیان قوتوں کے مراتب کا ایک سلسلہ موجود ہوتا ہے، اس طرح کہ ان قوتوں میں جو قوتیں عقل نظری سے جتنا بھی قریب ہوتی جائیں، وجودی درجے کے اعتبار سے قوی تر ہوتی جاتی ہیں اور جتنا بدن کے نزدیک ہوتی جائیں، ضعیف تر (کمزور تر) ہوتی جاتی ہیں۔ پس نفس کہ جو مجرد ہے، کی تاثیر اور اس کا تصرف، بدن میں، کہ جو جسم ہے، بغیر واسطے کے نہیں ہے۔[1]

ہمیں متوجہ رہنا چاہیئے کہ فلسفہ میں وساطت سے مراد ایک قسم کی علیت (کا ہونا) ہے، اور یہاں بھی خصوصی طور پر فاعلی علیت مراد ہے۔ پس اس بات سے کہ: قوتیں، نفس کے بدن میں تصرف اور تاثیر کی وسائط (واسطے کی جمع) ہیں یہ مراد ہے کہ مثلاً بینائی کی قوت، بینائی کے نظام کو استعمال کرنے کے ذریعے دیکھتی ہے، اور سننے کی قوت، سننے کے نظام کو استعمال کرنے کے ذریعے سنتی ہے، اور فاعلی قوت، اعصاب، رباط، اور ماہیچوں کو استعمال کرنے کے ذریعے حرکت کو ایجاد کرتی ہے، اور اسی طرح باقی قوتیں بھی، اور نفس ان کے ذریعے دیکھتا ہے، سنتا ہے، اور حرکت کو ایجاد کرتا ہے اور بدن کو استعمال کرتا ہے۔

یہاں ممکن ہے یہ اعتراض کیا جائے کہ درج بالا مطلب کا معنا یہ ہے کہ درحقیقت نفس مذکورہ افعال کا فاعل نہیں ہے اور بدن میں حقیقی انداز میں تاثیر اور تصرف نہیں رکھتا، بلکہ یہ نفس کی قوتیں ہیں کہ جو مذکورہ افعال کی حقیقی فاعل ہیں اور بدن کے نظام میں حقیقی تاثیر گذار ہیں اور ان میں تصرف کرتی ہیں؛ چونکہ ممکن نہیں ہے کہ ایک فعل، دو فاعل کا حامل ہو۔ لیکن وہ اس بات کی تاکید کرتے ہیں کہ:

۲۴: نفس ادراک اور حرکات کا حقیقی مدرِک اور محرِّک ہے: مثال کے طور پر دیکھنا اس بات سے قطع نظر کہ قوت بینائی کا حقیقی فعل ہے اور یہ قوت ہے کہ جو بینائی کے نظام کو استعمال کرتے ہوئے دیکھی جا سکنے والی اشیاء کو دیکھتی ہے، اس کے باوجود نفس کا بھی حقیقی فعل ہے؛ اس طرح کہ نفس بھی حقیقتاً اس دیکھی جانے والی شی کو کہ جو قوت بینائی کی مورد ادراک واقع ہو رہی ہے، دیکھ رہا ہے؛ ایسا نہیں ہے کہ وہ اس کو نہیں دیکھتا اور صرف اس بات سے آگاہ ہے کہ بینائی کی قوت فلاں خصوصیات کے ساتھ، فلاں رنگ والی، فلاں شی کو تک رہی ہے۔ کیوں؟ شاید ان فلسفیوں کی جانب سے یہ کہا جا سکے: چونکہ نفس اور اس کی قوتوں کے درمیان علّی-معلولی فاعلی رابطہ موجود ہے اور معلول کا فعل، معلول کی فاعلی علت سے بھی منتسب ہے، اور اسی وجہ سے، قوت کا فعل، نفس کے ساتھ بھی حقیقتاً منسوب ہے۔ پس بینائی کی قوت، کہ جو دیکھنے کی فاعل ہے، خود نفس کا معلول ہے اور اس کے نتیجہ میں بینائی کی قوت کا دیکھنا، خود نفس کے دیکھنے کے معنا میں بھی ہے۔[2] دوسرے الفاظ میں، نفس اور بینائی کی قوت ایک دوسرے کے طول میں بینائی کے فاعل ہیں، نہ ایک دوسرے کے عرض میں، اور یہ (بات) کہ ممکن نہیں ہے کہ (ایک) فعل دو فاعلوں کا حامل ہو، عرضی فاعلوں کو مد نظر رکھتے ہوئے ہے نہ طولی (فاعلوں

1۔ دیکھیں: ایضاً، ص ۳۲ الی ۴۱۔
2۔ دیکھیں: اسفار، جلد نمبر۸، ص۶۴ الی ۶۶ اور جلد نمبر ۹، ص ۵۷۔

کو)۔ اسی طرح بقیہ دوسری مدرکہ اور محرکہ قوتوں کے بارے میں بھی یہی بات کی جاسکتی ہے۔ جو کچھ اب تک بیان ہوا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ:

۲۵۔ نفس اور ان کی قوتوں کا رابطہ، اور اسی طرح برتر اور غیر برتر (نچلے مقام کی) قوتوں کا رابطہ، علّی - معلولی رابطہ ہے: نفس قوتوں کی فاعلی علت ہے اور اسی طرح ہر قوت کہ جو دوسری قوت کو اپنے استعمال میں لاتی ہے، اس کی نسبت ایک قسم کی علت (کے مقام پر ہے) ہے۔

اس مطلب کو بہتر انداز میں جاننے کیلئے مفصل کتب کی جانب رجوع کرنا چاہیئے؛[1] ہاں البتہ خلاصتاً کہا جاسکتا ہے کہ: ابن سینا اور اس کے ہم فکر فلسفی حضرات کی نگاہ میں، انسانی نفس ایک مجرد عقلی جوہر ہے؛ لیکن یہ جوہر، بقیہ دوسری مجردات کی نسبت، بدن کے نام سے ایک خاص جسم کے ساتھ مرتبط ہوتا ہے؛ اس طرح کہ بغیر مستعد (صلاحیت کے قابل) بدن کے قابل حصول نہیں ہے اور اسی وجہ سے بدن کے حدوث کے ساتھ حادث ہوتا ہے اور بدن کی تعداد کے مطابق متعدد ہے۔ ہاں البتہ متوجہ رہنا چاہیئے کہ بدن کے ساتھ رابطہ نفس کا ذاتی نہیں ہے کہ یہ رابطہ نفس کے مادی ہونے کا سبب بن سکے، اور اس بنیاد پر، اس میں تغییر یا جوہری تکامل کو جائز سمجھا جائے، اور اسی کے تحت نفس اپنی ذات میں روحانیت الحدوث ہے، جیسا کہ روحانیت البقاء ہے۔ جی یہ مذکورہ رابطہ، اس میں عرَضی تغییرات اور تکامل کو جائز کرتا ہے اور بالاخر نفس کا بدن کے ساتھ رابطہ اور اس کا اس میں تصرف چند ایک قوتوں کے ایک سلسلے کے ذریعے ہے کہ جو نفس کی نسبت اور ایک دوسرے کے ساتھ نسبت علیت رکھتی ہیں اور اسی کے نتیجہ میں ایک قسم کے تقدم و تاخر کی حامل ہیں؛ یہاں تک کہ نفس بھی مدرک اور ادراکات و حرکات کا حقیقی فاعل ہوتا ہے۔

1۔ دیکھیں: ایضاً، جلد نمبر ۸، ص ۵۱۔

باب نمبر ۱۴

صدرالمتالہین کی انسان شناسی

(انتھروپولوجی آف صدرالمتالہین)

اس باب میں ہم صدرالمتالہین کی آراء کو بابِ نفس میں ابن سینا کی آراء کے ساتھ مقایسہ کرتے ہوئے مختصر انداز میں بیان کریں گے۔ سب سے پہلے تو یہ جاننا ضروری ہے کہ وہ ابن سینا کی بعض آراء کو مکمل طور پر قابل قبول سمجھتے ہیں؛ بعض کو بالکل غیر قابل قبول؛ اور بعض آراء کو فی الجملہ قبول کرتے ہیں؛ چونکہ یہ آخری قسم کسی ایک جہت یا چند ایک جہات سے قابل اعتراض ہے اور ضروری ہے کہ اس کی اصلاح کی جائے یا اس کو مزید کامل کیا جائے۔ ہم مطالب کو پیچیدہ ہونے سے بچانے کیلئے ان کو پانچ عناوین کے تحت یا پانچ اقسام میں بیان کریں گے:

پہلی قسم: کی مباحث ان احکام کے بارے میں ہیں کہ جو دونوں جانب سے قابل قبول ہیں؛ ایسی آراء کہ جن کو صدرالمتالہین مکمل طور پر قبول کرتے ہیں اور ان میں یا تو وہ ابن سینا کے ساتھ اختلاف نظر ہی نہیں رکھتے اور یا پھر اگر ہے بھی تو چشم پوشی کے قابل ہے اور یا پھر یہ اختلاف بابِ نفس سے متعلق نہیں ہے؛

دوسری قسم: کی مباحث نفس کے مجرد ہونے کے بارے میں ہیں اور اسی کے ضمن میں ہم صدرالمتالہین کی خصوصی آراء کی طرف بھی اشارہ کریں گے؛

تیسری قسم: کی مباحث کہ جو نفس کے زمانی مراتب، یا بالفاظ دیگر، نفس کے مراحل سے مختص ہیں۔ ان کو ابن سینا کے اس دعوی کے انکار سے شروع کریں گے کہ (جس میں ابن سینا کا قول یہ ہے) " ممکن ہے کہ ایک قسم کے جسم کا حدوث، ایک مجرد جوہر کے حدوث کا مرجح ہو اور مباین بھی ہو"۔ اس دعوی کا انکار ہمیں اس بات کو ماننے پر مجبور کر دیتا ہے کہ ہم قبول کر لیں کہ نفس، زمان کے کسی حصہ میں، ایک جسمانی جوہر ہے کہ جو نفس کے تجرد سے، کہ جو انکار ناپذیر ہے، متعارض ہے؛ ایسا تعارض کے جو صرف "حرکت جوہری اشتدادی" کے قول کے ذریعے قابل رفع (حل) ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ نفس غیر قابل جمع زمانی مراتب کا حامل ہے یا ایسے مراحل کا مالک ہے کہ جن کو اکثر اوقات ہم "مراتب عرضی نفس" کی تعبیر سے پکارتے ہیں؛

چوتھی قسم: کی مباحث، نفس کے ذوالمراتب ہونے سے مختص ہیں ۔ اس بحث کو ہم ابن سینا کے اس نظریہ کے انکار سے شروع کرتے ہیں کہ جس میں وہ کہتے ہیں کہ "یہ ممکن ہے کہ، ایک مجرد جوہر اور ایک جسمانی جوہر کی ترکیب سے ایک واحد طبیعی نوع وجود میں آجائے" ایسا نظریہ کہ جو ہمیں نفس کے بدن کے ساتھ ذاتی رابطے کی طرف لے جاتا ہے، کہ جو پھر اس بات کی تاکید کرتا ہے (کہ اس نظریہ کو قبول کرنے کا لازمہ یہ ہے کہ یہ بھی قبول کیا جائے کہ) نفس جسمانی ہے، اور (یہ نظریہ) اس کے تجرد (رکھنے والے نظریے) کے ساتھ متعارض ہے۔ ایسا تعارض کہ جو صرف اس قول کے ذریعے قابل رفع ہے یا قابل حل ہے کہ نفس ایسی حقیقت ہے کہ جو ذوالمراتب وحدت کی حامل ہے، اور اس بات سے مراد یہ ہے کہ نفس ایسے

مراتب کا مالک ہے کہ جو دوسرے یا غیر سے جدا ایک الگ حکم کا مالک ہے؛ اس طرح کہ ایک ہی لحہ میں، مادی بھی ہے اور مجرد بھی، اور اکثراوقات اس کو "نفس کے طولی مراتب" کا نام دیا جاتا ہے۔ بالاخر

پانچویں قسم: کی مباحث میں، کہ جس میں نفس کی کلی تصویر پیش کی جائے گی، گذشتہ دو مباحث کے نتائج کو ایک دوسرے کے ساتھ رکھتے ہوئے ان کا مختلف زاویوں سے جائزہ لینے اور اس پر اثر انداز ہونے والے احکام کے بارے میں بات کی جائے گی؛ یعنی اس بات کی تحقیق کی جائے گی کہ نفس ایسے مراحل کا مالک ہے کہ جن میں ہر ایک کے مرحلہ کئی ایک مراتب ہیں۔ اور بعبارت دیگر، نفس عرضی اور طولی مراتب کا مالک ہے۔ اس طرح سے ان مباحث کو آپس میں ملا کر دیکھنے اور ان کی تحقیق سے ہمیں صدرایی نظام فکر میں نفس کی جامع تصویر کو بہتر انداز میں جاننے کا موقع ملے گا۔

موردِ اتفاق احکام

صدرالمتالہین بھی ابن سینا کے طرح، معتقد ہیں کہ:

۱۔ نفس ایسا فاعل ہے کہ جس کے افعال اور آثار غیر مسلسل (غیر یکنواخت) انداز میں اس سے صادر ہوتے ہیں؛[1]

۲۔ وہ دلائل کہ جو جانداروں میں نفس کے وجود کیلیئے بیان کئے گئے ہیں عمدتاً صحیح اور نتیجہ بخش ہیں؛[2]

۳۔ نفس جوہر ہے نہ عرَض، چاہے انسانی نفس ہو، چاہے نفس حیوانی ہو اور چاہے یہ نفس نباتی ہو؛[3]

۴۔ نفس فعل کے مقام پر مادّی ہے؛[4]

۵۔ نفس حادث ہے؛[5] اس طرح کہ:

۶۔ بدن کا حدوث، نفس کے حدوث کا مرجح ہے؛[6] اور اس کے ساتھ ساتھ:

۷۔ نفس بدن کے زوال کے ساتھ زائل نہیں ہوتا، یعنی اپنی بقا میں بدن سے بے نیاز ہے؛[7] چونکہ:

۸۔ نفس بدن پر قائم نہیں ہے؛ یعنی مجرد ہے،[8] البتہ صدر المتالہین نفس کے مجرد ہونے کی قسم میں ابن سینا سے اختلاف نظر رکھتے ہیں؛

۹۔ نفس ابدان (جمع بدن) کی تعداد کے مطابق متعدد ہے،

۱۰۔ جسم میں نفس کے وجود کی استعداد، یا رائج تعبیر کے مطابق، بدن کا حدوث مشروط ہے اس میں نفس کے مناسب مزاج کے حدوث سے؛[9]

۱۱۔ نفس اور بدن ترکیب پاتے ہیں اور اس ترکیب کا حاصل انسان کی مانند ایک واحد طبیعی نوع ہے؛[1]

1۔ دیکھیں: اسفار، جلد نمبر۸، ص ۶: انا نسمی کل قوة فاعلیة تصدر عنها الآثار لا علی وتیرة واحدة نفساً

2۔ دیکھیں: ایضاً۔

3۔ دیکھیں: ایضاً، فصل نمبر۲، ص ۲۳ الی ۲۷۔

4۔ دیکھیں: ایضاً، ص ۹، ۱۰۔

5۔ دیکھیں: ایضاً، فصل نمبر۲، ص ۳۳۰ الی ۳۴۴۔

6۔ دیکھیں: ایضاً، جلد نمبر۸، ص ۳۲۶۔

7۔ دیکھیں: المبداء و المعاد، جلد نمبر۲، ص ۵۱۵ الی ۵۱۸؛ الشواهد الربوبیة، ص ۶۴ الی ۶۶؛ اسفار، جلد نمبر۸، ص ۳۸۵ الی ۳۹۰۔

8۔ دیکھیں: اسفار، جلد نمبر۸، ص ۳۶۰ الی ۴۰۳؛ مفاتیح الغیب، (دو جلدی)، جلد نمبر۲، ص ۸۷۰۔

9۔ دیکھیں: اسفار، جلد نمبر۵، ص۳۳۵، ۳۳۴۔

۱۲۔ نفس کا حقیقی اور بے واسطہ بدن، یعنی وہ جسم کہ نفس جس کے ساتھ بلاواسطہ مرتبط ہے، بخاری روح ہے نہ یہ ظاہری بدن۔[2] اگرچہ ان کی نگاہ میں:

۱۳۔ مزاج کا حصول، عناصر کے آپس میں ملنے، ان کی صور کے ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے (تفاعل)، اور ان میں گرمی، سردی، خشکی اور رطوبت کے منکسر ہونے سے مشروط نہیں ہے، بلکہ سرے سے اس طرح سے مزاج کا حصول غیر ممکن ہے۔[3]

تجردِ نفس کی نوعیت

جیسا کہ بیان ہوا صدرالمتالہین بھی تجرد نفس کے قائل تھے؛ لیکن ابن سینا کے برعکس کے جو تجرد نفس کو صرف عقلی تصور کرتے ہیں، (آپ) معتقد ہیں:

۱۴: تجرد دو قسم کا ہے: عقلی تجرد اور مثالی تجرد۔ مثالی موجود سے مراد ایسا موجود ہے کہ جو ہیولیٰ، مکان اور مادّی وضع سے عاری ہے۔ اسی وجہ سے، نہ کسی دوسری شی میں تبدیل ہونے کے قابل ہے، نہ جہان طبیعت (قدرتی جہان) کے کسی حصہ کو پر کرتا ہے، اور نہ ہی جہان طبیعت کی موجودات کے ساتھ وضعی نسبت کا حامل ہے۔ (اسی وجہ سے) ہم اس کو جہان طبیعت کے کسی بھی موجود کے ساتھ متوازی یا اس کی کسی جہت کی جانب نسبت نہیں دے سکتے مثلاً نہیں کہہ سکتے یہ فلاں موجود کی نسبت اوپر، نیچے، دائیں، یا بائیں ہے۔ ان خصوصیات کے ساتھ یہ ایسا موجود ہے کہ:

۱۔ انسانی خیال میں موجود ہندسی موجودات کی اشکال کی مانند، شکل رکھتا ہے، یا بطور کلی ہر وہ شکل کہ جس کو تخیل (تصور) کیا جا سکتا ہو؛

۲۔ بقیہ دیگر مثالی موجودات کے ساتھ مقایسہ کرتے ہوئے انکے ساتھ وضعی نسبت کا حامل ہو سکتا ہے، مثلاً ان کے بائیں یا دائیں ہو یا ان کے نزدیک یا دور ہو، (اور اسی طرح باقی دوسری جہات)، مثلاً ان دو ذہنی مربع کی مانند کہ جن کو آپس میں جوڑ کر تخیل (تصور) کر سکتے ہیں؛

۳۔ اندازہ (حجم) کا حامل ہے اور اس وجہ سے، دوسری مثالی موجودات کے ساتھ مقایسہ کی صورت میں حقیقی طور پر، چھوٹے ہونے، بڑے ہونے، یا مساوی ہونے سے متصف ہوتا ہے، اور اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ مقدار کا حامل ہونا جسم کی خاصیت ہے، بلکہ وہ خود جسمانی امتداد (تسلسل) ہے، کہ اگر اس کو متعین فرض کریں تو یہ اندازہ اور کمیت ہے؛

1۔ دیکھیں: جلد نمبر۸، ص۱۲۔
2: دیکھیں: ایضاً، جلد نمبر۵، ص ۲۵۱، ۲۵۰ اور جلد نمبر ۹، ص ۷۵، ۷۴۔
3۔ دیکھیں: ایضاً، جلد نمبر۵، ص ۳۲۶ الی ۳۳۴۔

۴۔ مثالی موجودات جسمانی ہیں لیکن نہ ہیولیٰئ جسم کہ جو جہان طبیعت (قدرتی جہان) میں پایا جاتا ہے، بلکہ جسم کی ایک اور قسم ہے کہ جس کو ((مثالی)) ہونے کی خاصیت سے جدا (متمایز) کیا جاتا ہے۔[1]

اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے:

۱۵۔ وہ تجرد کہ جو نفس کی ایک ضروری صفت ہے وہ مثالی تجرد ہے نہ عقلی: یعنی ضروری نہیں ہے کہ ہر ایک انسانی نفس عقلی تجرد کے مرتبہ کے حامل ہوں۔ بلکہ صدرالمتالہین کی نگاہ میں بہت کم اور نادر افراد ایسے ہیں کہ جو اس بات کی قدرت رکھتے ہیں کہ "کلی عقلی صور" کو خیالی صور کے ساتھ ملائے بغیر اور خیال کی قوت سے مدد لئے بغیر، بالکل خالص انداز میں، درک کر سکیں (اور) ایسے تجرد کے حامل ہوں۔ پس تجردِ عقلی، عام انسانی نفس کی خاصیت نہیں ہے، بلکہ اس کے برعکس مثالی تجرد عام ہے؛[2] چونکہ ایک طرف تو ہر انسان جزئی حسی اور خیالی صور کا مدرِک ہے، اور دوسری طرف، صدرالمتالہین، گذشتہ فلسفہ کی اس رائے کے باوجود کے کہ جو جزئی صور کو مادی اور ادراکی قوتوں کی حامل بخاری روح میں منطبع جانتے تھے، ثابت کیا ہے کہ:

۱۶۔ جزئی صور اور ان کی مدرِک قوات، بلکہ نفس کی تمام حیوانی قوتیں - سوائے محرکہ فاعلہ - کے مثالی تجرد کی حامل ہیں۔ وہ ان تمام قوتوں کے مجموعہ کو مثالی بدن کا نام دیتے ہیں، چونکہ اس وجہ سے کہ مثالی ہیں، امتداد، شکل، رنگ، وضع، اور اندازے کے حامل ہیں اور مجموعی طور پر بدن اور اس کے اعضا کی مانند ایک ہیئت کے حامل ہیں۔ اس کے تحت ان قوتوں کا مبداء اور فاعل، اگر عقلی تجرد کا حامل نہ ہو، تو بلاشک مثالی تجرد کا حامل ہے۔ پس:

۱۷۔ نفسِ ناطقہ، کہ جو مثالی بدن کا فاعل ہے، حداقل مجردِ مثالی ہے: واضح ہے کہ ہر شی کا فاعلی مبداء خود اس شی سے وجودی طور پر برتر رتبہ اور مقام کا حامل ہے۔ پس اس بات کو قبول کرنا پڑے گا کہ نفسِ ناطقہ، اگرچہ مجردِ مثالی ہی کیوں نہ ہو، مثالی بدن کی نسبت برتر وجودی مرتبہ کا حامل ہے۔ یہیں حیوانات اور انسان کے عمومی افراد کہ جو خالص عقلی ادراک سے عاری ہیں کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے:

۱۸۔ انسان اور حیوان کا فرق، نفسِ ناطقہ کے حامل ہونے میں اور نہ ہونے میں ہے: کوئی بھی حیوان اپنے بلندترین مرحلہ تکامل میں نفسِ ناطقہ کا حامل نہیں ہو سکتا، جبکہ ہر انسان اپنے کمال کی راہ میں ناطقہ نفس کا حامل ہو جاتا ہے۔ (اب) سوال یہ ہے کہ: جب تک مذکورہ افراد اس حد تک کے کمال کو حاصل نہیں کر لیتے تو وہ کیا ہیں؟ اور ان کا باقی حیوانات کے ساتھ کیا فرق ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ:

۱۹۔ انسانی افراد جب تک نفسِ ناطقہ سے عاری ہیں بالفعل حیوان اور بالقوت انسان ہیں، تمام حیوانات کے برعکس کہ جو بالقوت انسان نہیں ہیں اور صرف بالفعل حیوان ہیں۔

1۔ دیکھیں: شرح حکمت الاشراق، ص ۵۱۱ الی ۵۱۹ (تعلیقہ صدرالمتالهین)؛ اسفار، جلد نمبر ۱، ص ۳۰۰ اور جلد نمبر ۸، ص ۲۳۶ الی ۲۳۸؛ عرشی ہ، ص ۲۴۰، ۲۳۹۔

2۔ دیکھیں: عرشی ہ، ص ۲۴۳۔

نفس کے عرضی مراتب

ہم نے اس بات کی طرف اشارہ کیا تھا کہ صدرالمتالہین، ابن سینا کے برعکس معتقد ہیں:

۲۰۔ ممکن نہیں ہے کہ ایک قسم کے جسم کا حدوث، ایک مجرد امر کے حدوث کا مرجح بھی ہو اور اس کے مباین بھی ہو: ممکن نہیں ہے کہ ایک جسم ایسے امر کی استعداد حاصل کرلے کہ جو حدوث کے بعد، اس کے حالات، اوصاف اور عوارض میں سے نہ ہو، بلکہ ایک مستقل امر ہو اور اس سے مباین ہو۔ اس حکم کی بنیاد پر، جسم صرف جسمانی امور کا مستعد (صلاحیت) ہو سکتا ہے، نہ مجرد امور کا۔ پس اس اگر نفس کو مجرد اور بدن سے جدا (غیر مقارن) فرض کیا جائے، تو بدن کے حدوث کو نفس کے حدوث کا مرجح نہیں مانا جا سکتا۔[1] البتہ ایک اور جہت سے، نفس کے حدوث کی ادلہ کی روشنی میں اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ نفس حادث ہے اور اس بات میں بھی کسی قسم کا شک نہیں ہے کہ اس کے حدوث کا مرجح سوائے بدن کے حدوث کے کوئی اور شی نہیں ہے۔ پس اس کے علاوہ کوئی راہ نہیں ہے کہ ہم اس بات کے قائل ہو جائیں کہ نفس اپنے حدوث کے وقت ایک جسمانی امر ہے نہ مجرد اور روحانی،[2] یا اصطلاحاً:

۲۱: نفس جسمانیۃ الحدوث ہے: اس فرض کو سامنے رکھتے ہوئے کہ نفس مجرد ہے، اس جملہ کا صحیح معنا یہ ہو گا کہ وہ حقیقت کہ جس کو ہم "نفس انسانی" کا نام دیتے ہیں، وہ شروع میں ایک جسمانی امر اور مادے کے ساتھ مرتبط، بدن پر قائم ہے؛ اس طرح کہ گویا بدن کے بغیر اس کا وجود ممکن نہیں تھا، اور پھر وہ (حقیقت) مجرد ہو گیا؛ یعنی اب وہ بدن پر قائم نہیں ہے اور اس کے بغیر بھی باقی رہ سکتا ہے۔ پس گذشتہ فلسفی حضرات کے برخلاف کہ جو اس بات کے معتقد ہیں کہ نفس "منقطع الاول" اور حدوث سے قبل معدوم ہے اور ایک صلاحیت دار بدن کے حدوث کے ساتھ اسی حدوث کے لمحہ سے، بغیر کسی مادی اور جسمانی ماضی کے، ایک مجرد جوہر کی صورت میں خلق ہوتا ہے، صدرالمتالہین معتقد ہیں کہ نفس جسمانی ماضی کا حامل ہے اور در حقیقت موجودہ مجرد نفس، گذشتہ کے جسمانی امر کی تبدیل شدہ شکل ہے۔[3]

لیکن یہ کس طرح ممکن ہے کہ ایک مادی جسمانی جوہر، ایک مجرد جوہر میں تبدیل ہو جائے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جوہری اشتدادی حرکت کے ذریعے۔ پس صدرالمتالہین کے زمانے تک رائج نظریہ کے باوجود - نفس صرف عرَضی تغییرات کو قبول کرتا ہے اور اس میں ہر قسم کی جوہری تغییر، بشمول حرکت اور کون و فساد، محال ہے - ہمیں قبول کرنا پڑے گا:

۲۲۔ نفس جوہری اشتدادی حرکت کا حامل ہے: یہ نظریہ حکمت متعالیہ میں انسان شناسی کے مباحث میں بنیادی اہمیت کا حامل ہے اور اس نظریہ میں بعض پیچیدہ مباحث کا راہ حل بھی موجود ہے۔ اگر ہم آپس میں اس بات کا فیصلہ کرلیں کہ ان مراحل کے مجموعہ کو کہ جو نفس اپنے تکامل کے دوران، اور زمانے کے گذرنے کے ساتھ ساتھ، طے کرتا ہے کو "نشاۃ" کی تعبیر سے بیان کریں گے تو کہا جا سکتا ہے کہ نفس کے لئے چار "نشاۃ" فرض کئے جا سکتے ہیں:

1۔ دیکھیں: ایضاً: جلد نمبر۸، ص ۳۸۴،۳۸۵۔
2۔ دیکھیں: ایضاً: ص ۳۳۳،۳۳۴۔
3۔ دیکھیں: ایضاً: ص ۳۸،۱۴۸،۳۲۶،۳۲۹۔

اوّل: نشاۃ طبیعت، کہ جس میں نفس ابھی تجرد (کی منزل) تک نہیں پہنچا اور کسی قسم کے ادراک اور ارادی حرکت کا حامل نہیں ہے۔ (یہ مرحلہ) عنصری، معدنی اور نباتی نفس کے مراحل پر مشتمل ہے کہ جو سب جسمانی ہیں؛

دوّم: نشاۃ حیوانی، ان تمام مراحل پر مشتمل ہے کہ جو جن میں نفس ایک قسم کے مثالی تجرد کا حامل ہے؛ لیکن ابھی بھی انسان نفس ناطقہ کا حامل نہیں ہے۔ اس مرحلہ میں نفس وہی مثالی بدن ہے کہ جو جزئی ادراک اور ارادی حرکت کا حامل ہے؛

سوّم: نشاۃ انسانی، کہ جس میں انسان، نفسِ ناطقہ کا حامل ہے، لیکن ابھی خالص عقلی ادراک سے عاری ہے؛

چھارم: نشاۃ عقلی، کہ جس میں نفس خالص عقلی ادراک کا بھی حامل ہے، ان تمام مراحل پر مشتمل ہے کہ جس میں نفس ایک قسم کے عقلی تجرد کا حامل ہے۔ اب:

۲۳۔ نفس اپنی نشاۃ طبیعت میں اشتدادی جوہری حرکت رکھتا ہے: جو کچھ ہم نے مسافت کے سیال فرد اور اس کے حرکت کے ساتھ رابطے کے بارے میں بیان کیا ہے، کو مد نظر رکھتے ہوئے، اس عبارت سے مراد یہ ہے کہ نفس، ایک ممتد جوہری حقیقت ہے کہ جو فرضی اجزاء کا مالک ہے اور (یہ اجزاء) متصل انداز میں ایک دوسرے کے بعد حادث ہوتے ہیں؛ اس طرح کہ

اوّلاً: ان میں سے ہر ایک کا حدوث پہلے والے کے زوال سے مشروط ہے؛ اور

ثانیاً: ہمیشہ حادث جزء، زائل جزء سے کامل تر ہے اور برتر وجودی درجے کا حامل ہے؛

اس طرح کہ اس حقیقت کے بنیادی اور پہلے اجزاء عنصری صور کے آثار اور خواص کے حامل ہیں اور ان کے زائل ہونے سے ان میں متصل انداز میں نئے مراحل حادث ہو جاتے ہیں کہ جو ان مذکوہ خواص کے علاوہ، معدنی صور کے خواص کے بھی حامل ہوتے ہیں اور ان کے زائل ہونے سے ان میں نئے مراحل اسی تسلسل کے ساتھ حادث ہو جاتے ہیں کہ جو معدنی اور عنصری خواص کے علاوہ نباتاتی خواص کے بھی حامل ہوتے ہیں۔ آخری مراحل اگرچہ سارے کے سارے نفس کے نباتاتی مراحل ہیں، درجے کے اعتبار سے مساوی نہیں ہیں، بلکہ ہمیشہ ہر مرحلہ، وجودی اعتبار سے، قبلی مرحلے سے برتر اور طاقتور تر ہے، اور در حقیقت مذکورہ حقیقت اس مرحلہ میں باقی کامل نباتات کی طرح، نباتات کی ایک مکمل نوع ہے اور بقیہ نباتات کی کامل انواع سے فصلِ ممیز یہ ہے کہ (وہ) بالقوت حیوان ہے، جبکہ ان کے برعکس وہ اس طرح نہیں ہیں۔ نفس کے نباتاتی مراحل اس کے جنینی زمانے سے مربوط ہیں۔ پس انسان کا جنین بالفعل نبات اور بالقوت حیوان ہے۔ نباتاتی آخری مراحل کے زوال کے ساتھ، اس سے متصل انداز میں، ایک اور مرحلہ حادث ہوتا ہے کہ جو عنصری، معدنی اور نباتی خواص کے علاوہ، خود آگاہ بھی ہے؛ یعنی اپنے متعلق حضوری ادراک کا حامل ہے۔ البتہ یہاں خود آگاہی کے مرحلے سے مراد قابل فرض ضعیف ترین اور ابتدائی ترین مرحلہ خود آگاہی ہے، اور جیسا کہ ہم نے ادراک کے باب میں بیان کیا، صدرالمتالہین کی نگاہ میں، ہر قسم کا علم و آگاہی، بشمول حضوری و حصولی اور بشمول اپنے متعلق علم یا دوسرے سے متعلق علم، اس علم کی شدت و ضعف کو مد نظر رکھتے ہوئے، خود ایک قسم کے مثالی یا عقلی تجرد کا بھی حامل ہے اور اس کا لازمہ یہ ہے کہ وہ عالم جو اس علم کا حامل ہو، خود بھی ایک قسم کے مثالی یا عقلی تجرد کا حامل ہو۔ پس مذکورہ مرحلہ میں مورد بحث حقیقت، ایک قسم کے مثالی تجرد کی حامل ہے۔ اس مرحلے کے متحقق ہونے سے تجردِ نفس یا اس کی حیوانی نشاۃ شروع ہو جاتی ہے۔ پس

جوہری اشتدادی حرکت کے ذریعے، جسمانی جوہر، مجرد مثالی جوہر میں تبدیل ہو جاتا ہے۔[1] پس مشہور بیان کے مطابق، نفس، جسمانیۃ الحدوث اور روحانیت البقاء ہے۔ معلوم ہے کہ نفس کی جوہری حرکت اپنی حیوانی نشاۃ کے ساتھ ختم نہیں ہو جاتی، بلکہ اسی طرح جاری رہتی ہے۔ پس:

۲۴: نفس اپنی حیوانی اور انسانی نشاۃ میں بھی جوہری اشتدادی حرکت کا حامل ہے: مذکورہ حقیقت کا ایک مرحلہ کہ جو حادث ہوا ہے وہ ہمیشہ کیلئے زائل ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ اس کا دوسرا مرحلہ حادث ہو جاتا ہے کہ جو زائل شدہ مرحلہ کے خواص کے علاوہ دوسرے خواص کا بھی حامل ہوتا ہے۔ پس خود آگاہی کے حامل مرحلے کے زوال کے بعد ایک دوسرا مرحلہ حادث ہوتا ہے کہ جو عنصری، معدنی، نباتی اور ان کے علاوہ خود آگاہی والے خواص کے ساتھ ساتھ قوت لامسہ کا بھی حامل ہوتا ہے۔ اس طرح، ہر حادث مرحلہ، قبلی مرحلے کے آثار و خواص کے علاوہ، ایک اور قوت کا بھی حامل ہوتا ہے، یہاں تک کہ ایک ایسا مرحلہ حادث ہوتا ہے کہ جو عنصری، معدنی، اور نباتی خواص کے علاوہ، تمام حیوانی قوتوں کا بشمول مدرکہ و محرکہ، حامل ہے اور درحقیقت حیوان کی ایک کامل نوع ہے کہ جس کی بقیہ حیوانی انواع سے متمایز فصل یہ ہے کہ بالقوت انسان ہے۔ صدرالمتالہین کی نگاہ میں انسان اپنے آغاز تولد میں یوں ہے۔ بہر حال اس مرحلہ کے وجود سے، نفس کی حیوانی نشاۃ کامل ہو جاتی ہے، لیکن اس کی اشتدادی حرکت اسی طرح جاری رہتی ہے۔ لہذا وہ اپنے انسانی مرحلہ میں داخل ہو جاتا ہے؛ یعنی، نطقی مرحلہ کا حامل بھی ہو جاتا ہے۔ مذکورہ حقیقت اس مرحلہ میں بالفعل انسان ہے۔

اگر شرائط مہیا ہوں اور لازم کوشش بھی انجام پائے، اس مرحلے کے زائل ہونے سے، اور اسی کے ساتھ متصل انداز میں، ایک اور مرحلہ حادث ہوتا ہے کہ جو گذشتہ بیان کئے گئے تمام خواص کے علاوہ خالص تعقل کے کم ترین مراتب کا حامل ہو جاتا ہے۔ اس مرحلہ کے حدوث کے ساتھ ہی نفس کی عقلی نشاۃ شروع ہو جاتی ہے؛ لیکن اس کے باوجود بھی مذکورہ حرکت جاری رہ سکتی ہے کہ جس میں مذکورہ حقیقت کے دوسرے مراحل حادث ہوتے رہتے ہیں کہ جو اعلیٰ ترین عقلی تجرد کے حامل ہیں، یہاں تک کہ یہ متحرک حقیقت اپنے آخری مقصد کے وصال کے ساتھ، کہ جو وہی "عقلِ مستفاد" ہے، ثبات مطلق کو جا پہنچتی ہے۔[2]

نفس کے طولی مراتب

اس باب کے شروع ہی میں ہم نے اشارہ کیا تھا کہ صدرالمتالہین، ابن سینا کے برعکس، معتقد ہیں کہ محال ہے کہ ایک مرکب جسمانی صورت – یعنی ایسا امر کہ جو بلاواسطہ ایک جسمانی مرکب کا مقوم اور اس کو مکمل کرنے والا ہو – ایک مجرد عقلی جوہر ہو؛ یا بالفاظ دیگر:

1۔ دیکھیں: ایضاً، جلد نمبر۳، ص ۳۲۸ اور جلد نمبر۸، ص ۱۳۸، ۱۳۷، ۳۸۔

2۔ دیکھیں: ایضاً؛

درج بالا مطلب، باب حرکت جوہری اشتدادی نفس در مراتب حیوانی و انسانی میں صدرالمتالہین کی آراء کے بارے میں مؤلف کی تفسیر ہے کہ جو خود صدرالمتالہین کے کلمات کے قرائن سے مستند ہے کہ جس کو بیان کرنا اس مختصر کتاب میں ممکن نہیں ہے۔ اس کے باوجود مؤلف کی نظر میں یہ تفسیر اولاً، خود مشکلات سے روبرو ہے؛ ثانیاً، صدرالمتالہین کے بعض دیگر شارحین حضرات کی تفسیر سے مختلف ہے؛ چونکہ ان کی نظر میں جیسا کہ مجرد موجودات میں حرکت ممکن نہیں ہے، نفس کے مجرد مراتب میں بھی ممکن نہیں ہے، کہ البتہ مذکورہ شارحین نے اپنی تفسیر کا قابل قبول دفاع بیان نہیں کیا اور مولف ابھی تک اس تفسیر کے معقول اور قابل دفاع درک کو حاصل نہیں کرسکا تاکہ اس کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کوئی فیصلہ کر سکے۔

۲۵: جسمانی نوع میں کسی ایک عقلی مجرد کا کسی ایک جسمانی بدن کے ساتھ، صورت اور مادے کے طور پر اتحاد محال ہے: مادے کی اپنے سے قریب صورت کے ساتھ نسبت یا ہر اس دوسرے امر کی جانب کہ جو بلاواسطہ اس کا مقوم یا اس کو مکمل کرنے والا ہو، ایک فعلیت کے نزدیک قوت کی اس فعلیت کی جانب نسبت کی مانند ہے، اور اس کے برعکس، ایک مادے کی صورتِ قریب کی یا ہر اس امر کی کہ جو بلاواسطہ اس مادے کا مقوم یا اس کو کامل کنندہ ہے اس مادے سے نسبت، نوع کی آخری فصل کی اپنی جنسِ قریب سے نسبت کی مانند ہے کہ جو بلاواسطہ اس فصل کے وسیلے سے تحصل (وجود) پیدا کرتا ہے، جبکہ مادی بدن کی نفسِ مجرد کی جانب نسبت، ایک فعلیت کی بعید قوت کی اس فعلیت کی جانب نسبت کی مانند ہے اور اس کے برعکس مذکورہ نفس کی مادی بدن کی جانب نسبت، آخری فصل کی بعید جنس کی جانب نسبت کی مانند ہے۔ اس وجہ سے ممکن نہیں ہے کہ نفس، جبکہ مجردِ عقلی ہو، بلاواسطہ بدن کا مقوم اور اس کا کامل کنندہ ہو، اس طرح کہ ان کے اتحاد سے ایک قسم کا انسان کی مانند جسم حاصل ہو سکے۔[1]

اگر غور کیا جائے تو یہ دلیل عقلی تجرد سے مختص نہیں ہے اور کامل ہونے کی صورت میں ہر قسم کے تجرد کو شامل ہے؛ اگرچہ صدرالمتالہین یہ بات نے صراحتاً بیان نہیں کی۔

بہر حال، اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ نفس، بدن کے ساتھ متحد ہے؛ پس ہمیں اس بات کو قبول کرنا پڑے گا کہ نفس اور بدن کا رابطہ، نفس کے وجود سے خارج اور عرضی رابطے سے زیادہ عمیق ہے کہ جو صرف اس کے مجرد وجود پر عارض ہوا ہے؛ یعنی:

۲۶۔ اضافۂ نفسیت، وجودِ نفس کا ذاتی ہے: جیسا کہ عرض کا وجود فی نفسہ اس جوہر کا عینِ ارتباط ہے کہ جو اس کا موضوع ہے اور صورت کا وجود فی نفسہ اس مادے کا عینِ ارتباط ہے کہ جو اس کا محل ہے، نفس کا وجود بھی فی نفسہ بدن کا عینِ ارتباط ہے؛ یعنی بدن کی تدبیر، وجودِ نفس کی ذاتی ہے، اس طرح کہ ممکن نہیں ہے کہ نفس موجود ہو اور - اپنی قوتوں کے ذریعے - بدن کی تدبیر میں مشغول نہ ہو۔ پس نفس ایسی حقیقت ہے کہ جو بدن میں مشغولیت کے علاوہ نہیں پائی جاتی، اور اسی وجہ سے، نفس کا وجود بھی بدن پر قائم ہے، اور اس کے نتیجے میں نفس بھی اعراض اور صور کی مانند، اپنے مربوط جسم کی نسبت رابطی وجود ہے، اور اس اعتبار سے ان سے کسی قسم کا فرق نہیں رکھتا۔[2] البتہ اس سے قبل ہم نے کہا تھا کہ نفس اور صورتِ نوعیہ، دونوں ہی جوہر ہیں اور دو ایک قسم کی نوع کے منشاءِ آثار ہیں، اور ان کے درمیان صرف دو ایسے فرق ہیں کہ جو اس بات کا سبب بنتے ہیں کہ نفس صوّر کے زمرے میں قرار نہیں پاتا اور خود صورِ نوعیہ کے مقابلے میں جوہر کی ایک اور قسم کے طور پر ظاہر ہوتا ہے: ان میں سے ایک فرق، نفس کے آثار کی نوعیت اور ان کے صادر ہونے کا انداز ہے، اور دوسرا فرق یہ ہے کہ نفس اس جسم کی نسبت کہ جس سے مرتبط ہے، یعنی بدن کی نسبت، رابطی وجود نہیں رکھتا، جبکہ صورتِ نوعیہ اس جسم کی نسبت کہ جو اس کا محل ہے رابطی وجود کی حامل ہے۔ واضح ہے کہ دوسرے فرق کے انکار سے صرف ایک فرق باقی رہ جاتا ہے اور وہ وہی پہلا فرق ہے۔

1۔ دیکھیں: ایضا، جلد نمبر۳، ص ۳۳۱، ۳۳۰۔
2۔ دیکھیں: ایضاً، جلد نمبر۸، ص ۱۱ الی ۱۳۔

یہاں یہ بھی کہنا چاہیئے کہ نفس کے جسمانی ہونے کا حکم، کہ نفس کا وجود رابطی اور اسی طرح اس کا جسمانیۃ الحدوث ہونا ہر ایک اس کے ایک پہلو کی جانب اشارہ کرتا ہے، یہ صدرالمتالہین کی انسان شناسی کے بنیادی مسائل میں سے دوسرا اہم اور بنیادی مسئلہ ہے۔

بہر حال، مورد بحث مسئلہ - یہ کہ اضافۂ نفسیت، وجودِ نفس کا ذاتی ہے - کے آثار میں سے ایک اثر یہ ہے کہ ابن سینا کے برعکس، کہ جو بدن کو صرف نفس کے حدوث میں شریک سمجھتا ہے نہ اس کے اصل وجود میں، اور اسی وجہ سے معتقد ہے کہ بدن وجودِ نفس کی علت بالعرَض ہے نہ علتِ حقیقی، کہا جانا چاہیئے:

۲۷: بدن، وجودِ نفس کی علتِ حقیقی اور بالذات ہے: یہ بات کہ اضافۂ نفسیت، وجودِ نفس کا ذاتی ہے، (اس بات کا) لازمہ یہ ہے کہ نفس بدن پر قائم ہے، اور حقیقت میں ان کا رابطہ ابن سینا کے فلسفی فکری نظام میں صورت اور مادے کے رابطے کی مانند ہے۔ ایک جانب تو صورت، مادے پر قائم اور اس کی جانب محتاج ہے، چونکہ ذاتاً ایسے حلولی وجود کی حامل ہے کہ جو محل کا محتاج ہے اور یہ محل مادّے کے علاوہ کوئی اور نہیں ہو سکتا اور اس وجہ سے بھی کہ یہ صرف مادہ ہی ہے کہ جو صورت کے مشخص عوارض کو قبول کر سکے، تشخص کیلئے مادے کی محتاج ہے۔ دوسری جانب، صورت، مادّے کی مقوّم ہے، چونکہ مادہ ذاتاً صرف بالقوتِ محض ہے اور ہر قسم کی فعلیت سے عاری ہے، اور چونکہ وجود مساوی ہے فعلیت سے لہذا اس کو موجود ہونے کیلئے بالفعل ہونا چاہیے اور یہ صورت ہے کہ جو اس میں حلول کرنے سے اور اس کے ساتھ مرکب ہونے سے (اس کے ساتھ ترکیب پیدا کرنے سے)، اس کی فعلیت بن جاتی ہے، اور فلسفی اصطلاح میں " فاعل مابہ " اور مادّے کی " شریک العلہ " ہو جاتی ہے۔ پس صورت اور مادہ، موجود ہونے کیلئے - یعنی وجود میں - دوری انداز سے ہٹ ایک دوسرے سے وابستہ اور ایک دوسرے کے لازم وملزوم ہیں، اور اسی وجہ سے، ان کا رابطہ، حقیقی علّی - معلولی رابطہ ہے۔

صدرالمتالہین کی نگاہ میں نفس اور بدن کا رابطہ، سینوی فکری نظام میں صورت اور مادّے کے رابطے کی مانند ہے۔ نفس ایک جانب اس انداز میں بھی کہ جیسے بیان کیا گیا اور تشخص اور تعدد میں بھی، بدن پر قائم اور اس کا محتاج ہے؛ اور دوسری جانب بدن کا مقوّم ہے، چونکہ بدن اس جہت سے کہ بدن ہے، یعنی اس نظر سے کہ خاص مزاج کے ساتھ خاص ترکیب کا حامل ہے اور نفس کی تدبیر اور تصرف (کو قبول کرنے) کی صلاحیت رکھتا ہے، نفس پر قائم ہے؛ اس طرح کہ نفس کے ساتھ رابطہ کے منقطع ہوتے ہی اس کی تباہی اور خاتمہ شروع ہو جاتا ہے، چونکہ ان کی نگاہ میں وہ قوتیں کہ جن کا وجود اس ترکیب اور اس مزاج کے ساتھ قائم رکھنے اور حفظ کرنے کیلئے ضروری ہے؛ یا بہ اصطلاح وہ قوتیں کہ جو بدن کی تدبیر اور تصرف میں بلاواسطہ دخیل ہیں، درحقیقت اس جہت سے کہ یہ بدن ہے، (وہ) بدن کی صورت ہیں؛ یعنی بدن کا بدن ہونا اور بہ اصطلاح بدن کی بدنی فعلیت، بدنی مادے میں ان جیسی قوتوں کے وجود سے ہے۔ پس نفس بھی بدن کا "فاعل مابہ " اور "شریک العلہ " ہے، اور اسی وجہ سے نفس اور بدن بھی، ایک دوسرے کے ساتھ غیر دَوری، وجودی وابستگی کی بنا پر ایک دوسرے کیلئے لازم وملزوم ہیں اور ان کا آپس کا رابطہ حقیقی علّی - معلولی رابطہ ہے۔[1] واضح ہے کہ نفس اور بدن میں اس قسم کے رابطے کا عقیدہ سبب بنتا ہے کہ اوّلاً ہم یہ قبول کریں:

1: دیکھیں: ایضاً: ص ۳۸۲ الی ۳۸۴۔

۲۸: نفس بدن کے زائل ہونے کے ساتھ زائل ہو جاتا ہے: علت حقیقی کے زوال کالازمہ اس کے معلول کا زوال ہے اور فرض کے مطابق نفس اور بدن ایک دوسرے کی نسبت حقیقی علیت کے حامل ہیں۔ پس ان میں سے ہر ایک کا زوال دوسرے کے زوال کالازمہ ہے: یادونوں ایک ساتھ موجود ہیں، یاان میں سے کوئی بھی موجود نہیں ہے اور ممکن نہیں ہے کہ ان میں سے ایک موجود اور دوسرا معدوم ہو۔ پس نفس اور بدن کا قطع رابطہ، جیسا کہ بدن کے زوال کا سبب ہے، نفس کے زوال کا سبب بھی ہے۔ صدرالمتالہین کے مطابق نفس اس (جہت) نگاہ سے کہ نفس ہے اور بدن اس نگاہ سے کہ بدن ہے ایک دوسرے کے لازم وملزوم ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا زوال دوسرے کے زوال کالازمہ ہے۔[1] ثانیاً ہمیں قبول کرنا ہوگا:

۲۹: نفس ایک مادی جسمانی موجود ہے: نفس اس جہت سے کہ نفس ہے، مادی اور جسمانی ہے؛ چونکہ مادی یا جسمانی سے مراد، ایسا امر ہے کہ جو مادّے اور جسم پر قائم ہے، اس طرح کہ گویا اس کے بغیر امکانِ وجود نہیں رکھتی، اور فرض کی بنا پر نفس اسی طرح سے ہے۔ اب اہم بات یہ ہے کہ یہ اضافۂ نفسیت، جو نفس کا ذاتی ہے اور اس کے نتیجہ میں نفس بدن کی نسبت وجودِ رابطی پیدا کرلیتا ہے اور ایک جسمانی امر ہو جاتا ہے، یہ نفس کے جسمانی زمانے تک محدود نہیں ہے، بلکہ صدرالمتالہین کو قبول کرنا پڑے گا:

۳۰: نفس حتی تجرد کی حالت میں بھی، بدن کی نسبت وجودِ رابطی رکھتا ہے: صدرالمتالہین ایک جانب تو نفس کے تجرد کے قائل ہیں، اور دوسری جانب ان کو ایک واحد طبیعی نوع کی شکل میں بدن اور نفس کی ترکیب نے، نفس کو بدن کے نفس، وجودِ رابطی ہونے کو قبول کرنے پر مجبور کر دیا ہے، اور تیسری جانب بدیہی ہے کہ نفس، موت سے پہلے، حتی جب کہ وہ تجرد کو حاصل کر چکا ہو، ہمیشہ بدن کے ساتھ ہے اور اسی وجہ سے اس کی ترکیب کو شامل ہے۔ پس اس (صدرالمتالہین) کیلئے ضروری ہے کہ وہ قبول کریں کہ نفس موت سے پہلے تک، حتی اپنی تجرد کی حالت میں بھی، بدن کی نسبت، وجودِ رابطی کا حامل ہے۔

یہی وہ جگہ ہے کہ جہاں نفس کے جسمانیۃ الحدوث ہونے کا حکم اور اس بات کا حکم کہ اضافۂ نفسیت، وجودِ نفس کی ذاتی ہے، کہ دونوں نفس کی مادیت اور جسمانیت پر ناظر ہیں سے واضح ہوتا ہے: پہلا حکم نفس کے حدوث کی حالت سے مختص ہے اور بقا کی حالت پر مشتمل نہیں ہے اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے: ((النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء))، جبکہ دوسرا حکم (اس کی) بقا کی حالت کو مد نظر رکھے ہوئے ہے۔

پس جو کچھ بیان ہوا اس سے جانا جاسکتا ہے کہ صدرالمتالہین، مورد بحث مسئلہ میں، دو متعارض احکام سے روبرو ہیں: ایک جانب یہ حکم کہ، اضافۂ نفسیت، وجودِ نفس کا ذاتی ہے، نفس کی مادیت کا مستلزم ہے اور اس کا زوال، بدن کے زوال کے ساتھ ہے؛ دوسری جانب، نفس کے تجرد کا حکم بطور کامل نفس کی مادیت کی نفی ہے اور اس کے بدن کے زوال کے بعد باقی رہنے کا جواز ہے، اب چاہے یہ عقلی تجرد ہو یا مثالی تجرد۔ اس تعارض سے باہر نکلنے کا راستہ یہ ہے کہ اس بات کو قبول کیا جائے کہ نفس ایک واحد حقیقت ہے کہ جو تفاضلی ذوالمراتب سلسلے کے تحت مختلف مراتب کی حامل ہے۔ پس:

۳۱: نفس متفاضل مراتب کے ساتھ ایک واحد حقیقت ہے: وہی تفاضلی ذوالمراتب کا نظام کہ جو خارج میں پایا جاتا ہے اور اس کی وجہ سے، حقیقتِ وجود متفاضل مراتب کے ساتھ ایک واحد حقیقت ہے کہ جس میں سے ہر ایک مرتبے کا حکم دوسرے

1: دیکھیں: ایضاً، ص ۳۷۵۔

(مرتبے) سے جدا ہے، یہی ایک چھوٹے پیمانے پر نفس میں بھی پایا جاتا ہے، اور اس کے سبب نفس بھی متفاضل مراتب کے ساتھ ایک واحد حقیقت ہے کہ جس کا ہر مرتبہ ایک خاص حکم رکھتا ہے کہ جو دوسرے (مرتبے) سے جدا ہے۔[1]

نفس کے ذوالمراتب ہونے کا مسئلہ کہ جو وجود کے اصالت رکھنے اور وجود کے ذوالمراتب ہونے کی بنیاد پر ہے، حکمت متعالیہ کی انسان شناسی میں تیسرا بنیادی مسئلہ ہے کہ جو دو مذکورہ احکام میں تعارض کو ختم کرنے کے علاوہ بھی دوسری مباحث میں بہت سے آثار کا حامل ہے، اس طرح کہ:

۳۲: نفس اپنے بعض مراتب میں مجرد اور بعض دوسرے مراتب میں مادی: واضح ہے کہ اگر نفس بسیط حقیقت اور مرتبے سے عاری ہوتا، ممکن نہیں تھا کہ مجرد بھی ہوتا اور مادی بھی؛ اب کہ جب متفاضل مراتب کا مالک ہے کہ جن میں سے ہر ایک دوسرے سے جدا حکم کے مالک ہیں تو اب، اس بات میں کوئی منافات نہیں ہے کہ نفس کے بعض مراتب مجرد اور بدن پر غیر قائم ہوں اور بدن کے زوال سے زائل نہ ہوں اور بعض دوسرے مراتب مادی اور بدن پر قائم ہوں اور بدن کے زوال سے زائل ہو جائیں۔ اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ نفس ایسی قوتوں کا حامل ہے کہ جن کے ذریعے وہ بدن میں تصرف کرتا ہے اور یہ کہ ہم بیان کریں گے کہ یہ قوتیں وہی نفس کے مراتب ہیں، سے جانا جاسکتا ہے:

۳۳: نفس صرف ان قوتوں کے مراتب میں کہ جو بلاواسطہ بدن سے مرتبط ہیں، وجود رابطی اور مادی کا حامل ہے: نفس کے وہ مراتب کہ جو مجرد ہیں بنیادی طور پر خود بلاواسطہ بدن سے مرتبط نہیں ہیں کہ اس کی نسبت وجودِ رابطی کے حامل ہوں اور بدن کے ساتھ ارتباط کے قطع ہو جانے سے زائل ہو جائیں، اور اسی وجہ سے بدن کے بغیر بھی باقی رہنے کے قابل ہیں، اور اس کے وہ مراتب کہ جو بلاواسطہ بدن سے مرتبط ہیں، اس کی نسبت وجودِ رابطی رکھتے ہیں اور مادی ہیں، اس طرح کہ بدن کے ساتھ رابطہ کے منقطع ہونے کی وجہ سے زائل ہو جاتے ہیں۔ یہ مراتب وہی نفس کی نباتی قوتیں ہیں کہ جو مجرد مرتبہ کے تحت بدن کی تدبیر کرتی ہیں، اور اس سے بڑھ کر، اس کو نفس کے تکامل کی جہت میں استعمال کرتی ہیں اور موت کے باعث اور انکے بدن سے رابطے کے کٹ جانے کی صورت میں زائل ہو جاتی ہیں۔

لیکن آیا موت کے باعث ان قوتوں کے زوال کا لازمہ موت کے بعد نفس کی نفسانیت کا زوال نہیں ہے؟ دوسرے الفاظ میں بے شک موت سے پہلے تک اور قدرتی (طبیعی) بدن کے ساتھ رابطہ کے دوران نفسانیتِ نفس، کہ جو بدن کے ساتھ رابطہ رکھنے سے مشروط ہے، محفوظ ہے، لیکن آیا موت کے آجانے کے بعد اور قدرتی (طبیعی) بدن سے رابطہ کے منقطع ہو جانے کے بعد بھی اس کی نفسانیت باقی ہے یا اس کے بعد وہ غیر نفسانی مثالی اور عقلی موجودات کی مانند ایک غیر نفسانی مجرد موجود بن جاتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں یوں کہا جانا چاہیئے:

۳۴: نفسانیتِ نفس حتی موت کے بعد بھی اور قدرتی (طبیعی) بدن سے رابطہ کے منقطع ہونے کے بعد بھی محفوظ ہے: کیونکہ نفس اس وجہ سے نفس ہے کہ بدن کے نام سے ایک خاص جسم کے ساتھ مرتبط ہے، عقل کے برعکس کہ جو تمام اجسام اور ابدان سے یکسان نسبت کا حامل ہے۔ پس نفسانیتِ نفس کا مقوم ایک خاص بدن کے ساتھ رابطہ ہے، چاہے (طبیعی) قدرتی بدن ہو یا چاہے مثالی بدن، چاہے ارتباط تدبیری اور تصرفی ہو اور چاہے یہ رابطہ ایجادی ہو، اور فرض کی بنا پر نفس کا مثالی بدن کے ساتھ ایجادی رابطہ موت کے بعد بھی برقرار ہے، پس اس کی نفسانیت محفوظ ہے۔ البتہ واضح ہے کہ:

1: دیکھیں: ایضاً، جلد نمبر۸، ص ۵۱، ۱۳۳ الی ۱۳۶، ۲۲۳ الی ۲۲۵۔

۳۵: بدن مثالی کے ساتھ ایجادی رابطے سے حاصل نفسانیت اور (طبیعی) قدرتی بدن کے ساتھ تدبیری اور تصرفی رابطے سے حاصل نفسانیت دو طرح کی نفسانیت ہیں، نہ ایک ہی طرح کی۔

اس حکم یعنی نفس تفاضلی مراتب پر مشتمل ایک حقیقت ہے، کے دوسرے آثار میں سے یہ بھی ہے کہ:

۳۶: جائز ہے کہ خود نفس کا مجرد اور مادی مرتبہ اپنے اندر جزئی تر مراتب پر مشتمل ہو: مثلاً نفس کا مجرد مرتبہ، انسان کے بعض افراد میں کہ جو عقلی ادراک کی منزل تک پہنچ چکے ہیں، خود مثالی اور عقلی مرتبہ پر مشتمل ہو۔ اسی طرح جائز ہے کہ نفس کا مثالی اور عقلی مرتبہ، خود اپنے اندر جزئی تر مراتب کا حامل ہو، اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہے۔

لیکن ہم جانتے ہیں کہ کسی چیز کا عقلی جواز، اس کے وقوع کا لازمہ نہیں ہے۔ آیا کوئی ایسی دلیل موجود ہے کہ جو یہ ثابت کر سکے کہ: مذکورہ مراتب خود جزئی تر مراتب سے متشکل ہیں؟ جی ہاں، اُن معیارات کے سبب کہ جنہیں ابن سینا نے ذکر کیا ہے، نفس کیلئے بھی خود اسی کی مانند قوتوں کا قائل ہونا پڑے گا؛ لیکن ان دلائل کی بنا پر کہ جنہیں صدر المتالہین نے بیان کیا ہے، ان قوتوں کو نفس کے مراتب میں سے گنا جائے گا، نہ اس طرح کہ جیسے ابن سینا نے خیال کیا ہے، ان کو نفس سے جدا امور جانا جائے۔[1] پس اس نظریے کے دوسرے آثار یہ ہیں کہ:

۳۷: نفس کی قوتیں اس کے مراتب ہیں نہ کوئی اور اس سے جدا امور: ابن سینا کے نظریے میں نفس کی قوتیں وہی صدرائی نظام فکر میں نفس کے مراتب ہیں، اور بلکہ حتی بدن میں موجود (طبیعی) قدرتی قوتیں کہ جو نفس کی نوکری میں ہیں، مثلاً بخاری روح میں موجود معدنی اور عنصری صور، (یہ) سب نفس کے مراتب میں سے گنی جاتی ہیں؛ چونکہ جیسا کہ بیان ہوا، ابن سینا کے نظر میں، اوّلاً، نفس سے منسوب انواع حیاتی آثار، نفس کی قوتوں سے نشاۃ پاتے ہیں کہ جو اس کی نوکری میں ہیں؛ اور ثانیاً، بدن میں موجود تمام (طبیعی) قدرتی آثار، معدنی اور عنصری صور کی مانند نفس کے زیر استعمال بدن میں موجود (طبیعی) قدرتی قوتوں سے صادر ہوتے ہیں، اور استعمال ہونے کا لازمہ استعمال کرنے والے اور استعمال ہونے والے کے درمیان علّی - معلولی فاعلی رابطہ کا وجود ہے، اور ہم جانتے ہیں کہ صدر المتالہین کی نگاہ میں علّی - معلولی فاعلی رابطہ کا لازمہ ذوالمراتب اختلاف اور ذوالمراتب مرتبوں کا حاصل ہونا ہے، اس طرح کہ علت کی حقیقت اور معلول کی حقیقت، ایک ہی حقیقت کے دو مرتبے ہیں: وہی حقیقت کہ جو معلول میں ناقص انداز میں پائی جاتی ہے اور علت میں کامل تر انداز میں پائی جاتی ہے، اور اسی طرح ہے علتِ علت میں، اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں، ہر معلول اپنی فاعلی علت کا کم ترین مرتبہ ہے اور اسی کے نتیجے میں نفس اور بدن میں مترتب قوتیں، حکمت متعالیہ میں، نفس کے ذوالمراتب مرتب مرتبوں کی صورت میں، یا دوسرے الفاظ میں، خود نفس کے تنزلات کی صورت میں ہیں۔ مختصر انداز میں، صدر المتالہین کی نگاہ میں، نفس ایک واحد حقیقت ہے کہ جو ذوالمراتبی اختلاف کے ذریعے، متفاضل مراتب کا حامل ہے کہ جن میں سے ہر ایک خاص اثر یا آثار کا مالک ہے۔[2] اس ترتیب کے حوالے سے انسان کے عمومی افراد، نفس کے مثالی مرتبے

1: دیکھیں: ایضاً، ص ۲۳۰، ۲۲۱۔
2: دیکھیں: ایضاً، ص ۱۳۳، ۱۵۱ الی ۲۲۳، ۱۳۶ الی ۲۲۵۔

میں، وہم وخیال و حس کے مرتبے کے حامل ہیں، اور نفس کے مادی مرتبے میں، نباتی ومعدنی وعنصری مرتبے کے حامل ہیں، اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہے گا۔

اسی طرح مورد بحث نظریئے کہ دوسرے آثار میں سے، اس نظریئے کو بھی ضمیمہ کرتے ہوئے کہ نفسیت کا اضافہ نفس کا ذاتی ہے، یہ ہے کہ ان کے سبب یہ دعوی صحیح ہو گا کہ جوہر کی جنس کی اس کی اولیہ انواع کی جانب تقسیم میں:

۳۸: عقل، مادے، صورت اور جسم کے علاوہ نفس جوہر کی اوّلی نوع ہے: تمام فلسفی حضرات نے جوہر کی جنس کو اس کی اولیہ انواع کی جانب تقسیم میں، کہ جو مشتمل ہیں مادہ، صورت، جسم، نفس اور عقل پر، نفس کو عقل سے جدا ایک نوع جانا ہے، جبکہ نفس کے باب میں ان کے نظریات اس قسم کی جدائی کو ظاہر نہیں کرتے؛ چونکہ ان کی نگاہ میں: ۱) نفس اپنی ذات کی نظر سے عقول کے سلسلے میں سب سے آخر میں آتا ہے اس کا ان سے تنہا اختلاف اضافۂ نفیست ہے؛ یعنی نفس ایسی عقل ہے کہ جو فعل کی نظر سے مادے اور بدن سے مرتبط ہے، تمام بقیہ عقول کے برعکس کہ جو اس قسم کے اضافہ سے عاری ہیں؛ اور ۲) وجودِ نفس کی نسبت اضافۂ نفسیت عرَضی امر ہے نہ ذاتی، کہ جو اس بات کا باعث بنتی ہے کہ عقل اور نفس کا فرق ایک عرَضی امر میں ہو نہ ذاتی؛ اور ۳) تمام فلسفیوں کی نظر میں، ایک جنس کے افراد کے عرَضی اختلافات، ان افراد کے صنفی اختلاف کا سبب بنتے ہیں نہ ان کے نوعی اختلاف کا۔ پس نفس اور عقل جنسِ جوہر کے دو نوع اولیہ نہیں ہیں بلکہ جوہر کی ایک نوع اولیہ کی دو صنف ہیں۔

لیکن صدرالمتالھین کی نگاہ میں، اولاً اضافۂ نفسیت، وجودِ نفس کا ذاتی ہے اور اسی وجہ سے نفس، تجرد کے مقام سے ساقط ہو جاتا ہے اور اسی بنیاد پر اس کو عقول کی اصناف سے شمار کیا جا سکتا ہے؛ یعنی عقول کے ساتھ ذاتی فرق پیدا کر لیتا ہے؛ اور ثانیاً اس اعتبار سے کہ نفس ذو مراتب حقیقت ہے کہ جو مجرد مرتبہ یا مراتب کا بھی حامل ہے، اب یہ تجرد چاہے مثالی ہو یا عقلی، اس کو مادی امور کی اصناف میں شمار نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ان کے ساتھ بھی ذاتی اختلاف رکھتا ہے۔ پس نتیجتاً جنسِ جوہر کی اپنی انواعِ اولیہ کی جانب تقسیم میں نفس، نہ عقول کے زمرے میں آتا ہے اور نہ تین دوسری جوہر کی اقسام میں، بلکہ ان سب سے جدا جوہر کی نوع اولی ہے؛ چونکہ مادے، صورت، اور جسم کی مانند جوہر کی بقیہ تمام انواع اولیہ یا بغیر کسی تجرد کے محض مادی ہیں، اور یا پھر عقول کی مانند صرف مجرد ہیں اور ان میں کسی قسم کی مادیت نہیں پائی جاتی؛ لیکن نفس اس اعتبار سے ذو مراتب حقیقت ہے کہ جس کا ہر مرتبہ ذاتاً دوسرے سے الگ حکم کا حامل ہے، ذاتاً مادی بھی ہے، اپنے مادی مراتب کے باعث، اور ذاتاً مجرد بھی ہے، اپنے مجرد مراتب کے باعث۔[1]

نفس کی جامع تصویر

تیسری بحث میں ہم اس نتیجہ تک پہنچے تھے کہ نفس عرضی مراتب - یا مراحل - کا حامل ہے کہ جن میں سے ہر ایک گذشتہ کی نسبت برتر وجود کا حامل ہے، اور چوتھی بحث میں یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ نفس طولی تفاضلی مراتب کا حامل ہے، اور ان دونوں نتیجوں کو آپس میں ملانا اس معنا میں ہے کہ:

1: دیکھیں: ایضاً، ص ۳۷۷۔

۳۹: نفس متکامل مراحل کا حامل ہے کہ ہر ایک اپنے شدتِ وجود کی بنیاد پر متفاضل مراتب پر مشتمل ہے: چونکہ نفس عرضی مراتب کا حامل ہے، امتداد زمان میں ایسے مراحل کا حامل ہے کہ ہر ایک گذشتہ کی نسبت برتر وجود کا حامل ہے۔ یہ مراحل وہی عنصری، معدنی، اور نباتی مراحل ہیں کہ جو سب کے سب مادی ہیں اور ان میں سے ہر ایک خود جزئی تر مراحل سے متشکل ہے۔ نفس کا جسمانیۃ الحدوث ہونا انہی مراحل کی جانب اشارہ ہے۔ پھر نفس تدریجاً حیوانی، انسانی اور اسی طرح بعضاً عقلی مراحل کا حامل ہو جاتا ہے کہ جو مجرد ہیں اور پھر ان میں سے بھی ہر ایک جزئی تر مراحل سے متشکل ہے۔ نفس کا روحانیۃ البقا ہونا انہی مراحل کی جانب اشارہ ہے۔

نفس کے طولی مراتب کے حامل ہونے کے باعث، ہر مرحلہ اپنے اندر، ہر لمحہ، ذوالمراتب تفاضلی مرتبوں کا حامل ہے؛ اس طرح کہ ہر مرتبہ، اپنے سے اوپر والے مرتبہ کا معلول اور اس کی تنزل یافتہ شکل ہے اور اس بات کی بنیاد پر کہ یہ مراتب کس مرحلے میں واقع ہیں اور کس شدتِ وجودی کے تحت واقع ہیں آپس میں فرق رکھتے ہیں؛ اس طرح کہ جس کا بھی شدتِ وجودی کا مرحلہ زیادہ ہو وہ زیادہ مراتب کا حامل ہے۔ پس:

۴۰: نفس کا جوہری اشتداد صرف اس کے وجود کے برتر ہونے تک نہیں پہنچتا؛ بلکہ اس کے مراتب کے زیادہ ہونے کا باعث بھی ہے: یہ جو کہا جاتا ہے کہ ((وہ حقیقت کہ جس کو نفس کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور جو زیادہ تر جسمانی امر تھا زمان کے گذرنے کے ساتھ تدریجاً شدت پیدا کر کے اب مجرد امر میں تبدیل ہو چکا ہے اور یہ سلسلہ اسی طرح جاری رہتا ہے)) اس سے سو فیصد یہی مراد ہے کہ مذکورہ حقیقت پہلے صرف جسمانی مراتب کی حامل تھی اور اشتداد جوہری کی وجہ سے اب گذشتہ مراتب کے علاوہ نئے مرتبہ یا مراتب کی بھی حامل ہو گئی ہے کہ جو مجرد ہیں۔ پس اس طرح نہیں ہے کہ تجرد کے مرتبے کے حصول کے ساتھ جسمانی مرتبے سے عاری ہو جائے، بلکہ کلی طور پر ایسا نہیں ہے کہ نفس اپنی اشتدادی حرکت میں، ایسے مرتبے کے حصول کے ساتھ کہ جو برتر اور شدید تر وجود کا حامل ہے کم تر اور ضعیف تر مراتب کو کھو دے۔

پس یہ جو پہلے بیان کیا گیا ((نفس کے ہر مرحلے کے زوال کے ساتھ، اس کے ساتھ متصل انداز میں، ایک ایسا مرحلہ حادث ہوتا ہے کہ جو زائل شدہ مرحلے کے تمام آثار کے علاوہ نئے آثار کا بھی مالک ہوتا ہے)) سے مراد یہ ہے کہ اوّلاً، نفس کا ہر ایک مرحلہ خود مختلف مراتب سے مل کر تشکیل پاتا ہے، اس طرح کہ اس مرحلے کے مشہود آثار اس کے متعدد مراتب کی جانب منسوب ہیں؛ اس طرح کہ ان میں سے ہر ایک مرتبہ مذکورہ آثار میں سے ایک یا چند اثر کا منشاء ہے، نہ یہ کہ وہ تمام آثار ایک بسیط امر اور فاقد مرتبہ کی جانب منسوب ہوں؛ اور ثانیاً، نفس کی جوہری حرکت کے اشتدادی ہونے کے باعث، حادث مرحلہ ہمیشہ ایسے مراتب کا حامل ہے کہ جو زائل مرحلہ کا حامل تھا، اس مرتبہ کے ضمن میں کہ جو نئے اثر یا آثار کا منشاء ہے کہ جو صرف حادث مرحلے میں پایا جاتا ہے۔

لیکن یہاں ایک اہم سوال رونما ہوتا ہے کہ اگر ہم مسافت کے سیال فرد کو یاد کریں تو بہت آسانی سے اس کا جواب دیا جاسکتا ہے، اور یہ ہے کہ:

۴۱: اس بات سے کیا مراد ہے کہ ((نفس اپنی اشتدادی حرکت میں نئے مرتبہ کے حامل ہونے کے ساتھ کہ جو برتر وجود کا حامل ہے کم تر (کم درجے کے) مراتب کا بھی حامل ہوتا ہے))؟ آیا اس سے مراد یہ ہے کہ گذشتہ کم درجہ کے مراتب، اپنے تشخص کے ساتھ، اب بھی موجود ہیں اور صرف ان پر برتر وجود کے مرتبہ کا اضافہ ہوا ہے؟ اگر فلسفیوں کے اس استدلال کو

کہ جس کو ((التسود لیس سواداً واحداً یشتد)) کے تحت بیان کیا ہے، دیکھا جائے، تو ہم متوجہ ہوں گے کہ جواب منفی ہے۔ کسی مرحلہ کا حدوث یا زوال، اس کے اندر موجود تمام مراتب کے حدوث یا زوال کے علاوہ کوئی اور معنی نہیں رکھتا۔ پس کسی مرحلے کا زوال اور اس کی جگہ کسی اور مرحلے کا حدوث اس کے فرداً فرداً تمام قبلی مراتب کے زوال اور انکی جگہ نئے مراتب کے حدوث کے معنا میں ہے۔ اس بنیاد پر، اس بات سے مراد کہ نفس ایسے مرتبہ کے حصول کے ذریعے کہ جو برتر وجود کا حامل ہے، کم تر مراتب کو نہیں کھوتا، یہ ہے کہ وہ گذشتہ مراتب کی مانند مراتب کا حامل ہوتا ہے، نہ یہ کہ وہ فرداً گذشتہ کم تر مراتب کا حامل ہے۔ پس اس بنیاد پر یہ جو ہم نے پہلے کہا((نفس کے جوہری اشتداد کا لازمہ اس کے مراتب کی افزائش ہے)) یہ ہے کہ نفس کا کامل تر مرحلہ کہ جو جوہری اشتدادی حرکت کے باعث حادث ہوا ہے خود ایسے مراتب پر مشتمل ہے کہ وہ انہی خواص اور آثار کے ساتھ، زائل شدہ مرحلہ کے مراتب کے مشابہ ہیں، اور اس کے علاوہ ایک جدید مرتبہ کا حامل ہے کہ جو ان سب سے برتر ہے اور ان سب کا مقوم ہے اور نئے آثار کا مالک ہے۔ بلکہ صدرالمتالہین اگرچہ بعض نادر مواقع پر یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ:

۴۲: حادث اور زائل مراتب کے جو مشابہ آثار کے مالک ہیں، درحقیقت، مشابہ نہیں ہیں؛ بلکہ وہ بھی نسبی طور پر برتر وجود کے حامل ہیں: مثلاً نفس کی غاذیہ قوت اپنے حیوانی مرحلہ میں، اس کے نباتی مرحلہ کی غاذیہ قوت سے برتر ہے اور لطیف تر اور جدیدتر آثار کی مالک ہے اور اسی طرح دوسری قوتوں اور مراتب کا بھی یہی حال ہے۔

اب ہم اس سوال کے جواب کے بارے میں بات کر سکتے ہیں کہ جس کو اس سے پہلے ہم نے ابن سینا کی انسان شناسی میں بیان کیا تھا: یہ کس طرح ممکن ہے کہ نفس کی مانند ایک مجرد امر کہ جو جسمانی اور مکان دار اور وضع دار نہیں ہے ایک مکان دار اور وضع دار جسمانی بدن کے ساتھ رابطہ استوار کئے ہوئے ہو؟ وہاں ہم نے ابن سینا کی جانب سے جواب میں کہا تھا کہ اس رابطہ کا ایجاد ہونا، نفس پر مترتب قوتوں اور بخاری روح جیسے وسیلوں کے ذریعے ممکن ہوتا ہے؛ چونکہ ایک قسم کی علیت کا وجود اور نفس اور قوتوں اور پھر قوتوں کے درمیان ترتب یعنی مختلف مراتب کا وجود اس بات کا باعث بنتا ہے کہ وہ مختلف وجودی درجوں کے حامل ہوں؛ اور اسی طرح ہم نے کہا تھا کہ یہ بیان اور نظریہ صرف وجود کے ذوالمراتب ہونے کے نظریئے کو قبول کرنے سے ہی قابل قبول ہوتا ہے اور اس میں پیش آنے والی مشکلات کو حل کیا جا سکتا ہے۔ اب کہ جب وجود کے ذوالمراتب ہونے والے نظریئے کی بنیاد پر اور اس کو نفس کے دائرہ کار میں سرایت دیتے ہوئے، نفس کی قوتیں، نفس کے ذوالمراتب رتبوں کی جانب پلٹ رہی ہیں، تو مذکورہ سوال کے جواب میں، بہت واضح انداز میں اور کسی مصلحت کو خاطر میں لائے بغیر کہا جا سکتا ہے:

۴۳: نفس اور اس کی ذومراتب قوتیں، بخاری روح، اور بدن ایک دوسرے کے ساتھ ایک قسم کے معنوی اتصال کی حامل ہیں: معنوی اتصال سے مراد اسی قسم کا اتصال اور تعلق ہے کہ جو خارج میں وجود کے ذوالمراتب مرتبوں کے درمیان پایا جاتا ہے، اور اس کے باعث ہر مرتبہ کی بالاتر حد کامل تر مرتبے کی کمتر حد ہے، اور اس کی کمتر حد، ناقص تر کی بالاتر حد ہے؛ یعنی وجود کے مراتب پیوستہ اور یکسان انداز میں نیچے سے اوپر کی جانب کامل اور شدید اور اوپر سے نیچے کی جانب ناقص اور ضعیف ہوتے جاتے ہیں، اور ایسا نہیں ہے کہ ایک مرتبہ اور اس کے بعد آنے والے دوسرے مرتبہ کے درمیان ایک اور مرتبہ قابل تصور ہو کہ جو موجود نہ ہو۔ بالفاظ دیگر، وجود کے ذوالمراتب مرتبوں کے درمیان اچانک اور ایک دفعہ ہونا نہیں پایا جاتا (بلکہ ایک قسم کا سلسلہ پایا جاتا ہے)۔ نفس اور اس کی ذومراتب قوتیں، بخاری روح، اور بدن بھی اسی اتصال کے

مشمول ہیں۔ پس بخاری روح اور بدن میں، اور اسی طرح کم ترین مرتبہ والی قوتوں اور بخاری روح میں دوسرے وسیلے (موجود) ہیں، اور اسی طرح ہے ہر واسطہ اور اس کے طرفین کے درمیان بھی، اور اسی طرح یہ سلسلہ باقی رہتا ہے؛ اس طرح کہ اگر نفسِ انسانی کے ایک خاص جزء کو مدنظر رکھا جائے، مثلاً اس جزء کو کہ جو عقل بالفعل کے مرتبہ کا حامل ہے، یا اگر مزید تفصیلی انداز میں بیان کیا جائے تو، اگر ہم ایک سیال حقیقت کہ جس کو "نفسِ انسانی" کا نام دیا جاتا ہے فرض کریں کہ وہ اس لمحہ کہ جب عقل بالفعل کے مرتبہ کا حامل ہوتا ہے، جوہری حرکت سے رک جائے، تو اس صورت، بعنوان تشبیہ معقول بہ محسوس، گویا ہم ایک اس قسم کے سلسلے کا مشاہدہ کررہے ہیں کہ جو ایک جانب بدن تک پہنچتا ہے اور دوسری جانب عقل بالفعل تک، اور ان دو حدوں کے درمیان متعدد ذومراتب قوتیں، بخاری روح اور مختلف درمیانی وسیلے متصل اور پیوستہ انداز میں موجود ہیں، لیکن یہ اتصال اور پیوستگی معنوی ہے کہ جو اجزاء کی کثرت بالفعل کے ساتھ موزوں ہے، نہ جسمانی پیوستگی اور اتصال کہ جو امتداد میں پایا جائے اور اجزاء کی کثرت بالفعل کے ساتھ موزوں نہیں ہے۔ واضح ہے اگر ہر کسی اور لمحے کو بھی فرض کیا جائے اور فرض کیا جائے کہ اس لمحے نفس اپنی جوہری حرکت سے رک گیا ہے تو اسی کی مشابہ صورت حال سے روبرو ہوں گے؛ اس فرق کے ساتھ کہ خود یہ فرضی حصے، ایک دوسرے سے مقایسے کے دوران، مشابہ نہیں ہیں اور ایک دوسرے کی نسبت کامل اور ناقص ہیں۔ حاصل بحث یہ کہ نفس کے کسی بھی مرحلہ کو فرض کیا جائے، اس میں اپنے درمیان ایک قسم کے معنوی اتصال کے ساتھ نفس، قوتوں، بخاری روح، بدن اور دوسرے درمیانی وسیلوں پر مشتمل حقیقی اور بالفعل کثرت پائی جاتی ہے۔[1]

لیکن اہم بات یہ ہے کہ صدرالمتالہین، ایسی کثرت کے اعتراف کے باوجود، نفس کے ہر فرضی مرحلہ میں تاکید کرتے ہیں کہ:

۴۴: ((النفس فی وحدتها کل القوا)): نفس کہ جو ایک بسیطِ واحد امر ہے، ہر مرحلے میں، بساطت اور وحدت کے باوجود، اپنی زیر نظر تمام قوتوں کو بھی شامل ہے۔ اس بات کی طرف توجہ ضروری ہے کہ یہاں نفس سے مراد کسی ایک مخصوص مرحلہ میں اس مرحلہ کا رئیس القوّا ہے کہ جو تمام قوتوں کی علت فاعلی اور منشاء ہے۔ بہتر انداز میں اگر بیان کیا جائے تو، اگر ہم ایسے سیال جوہر کہ جس کو "نفسِ انسانی" کا نام دیتے ہیں کے حیوانی یا انسانی مرحلے کو فرض کریں تو اس مرحلہ کا بلند ترین مرتبہ موجود، کہ جو رئیس القوّا ہے، وہ خود نفس ہے اور بقیہ تمام مراتب اس کے معلول اور کم سطح اور اس کے مراتب ہیں۔ پس مورد بحث مثال میں، فرض کی بنیاد پر عقلِ نظری کے مراتب میں سے صرف عقل بالفعل موجود ہے، نفس وہی عقل بالفعل ہے۔ یا اگر ہم نفس کے حیوانی مرحلہ کو فرض کریں کہ جس میں نفس قوتِ واہمہ کا حامل ہے، تو وہی قوتِ واہمہ کہ جو بلند مرتبہ ترین قوت حیوانی ہے اور رئیس القوا ہے، نفس (کے طور پر) فرض ہوگی، اور اسی طرح باقی مراحل میں بھی یہ سلسلہ یونہی چلتا رہے گا۔ اب نفس - یا ہر مرحلہ کا رئیس القوا - دو معنا میں "کل القوا" ہے۔ پہلا معنا یہ کہ:

الف) نفس تمام قوتوں کا جمعی وجود ہے: ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ وجود کے ذوالمراتبی سلسلے میں، وہ تمام وجودی حقیقتیں کہ جو ایک خاص مرتبہ سے بلند تر مقام پر موجود ہیں وہ اس ماہیت کا برتر جمعی وجود ہیں کہ جو اس مرتبہ

1: دیکھیں: اسفار، جلد نمبر۹ ،ص۷۴، آغاز باب ہشتم۔

سے اخذ کی جاتی ہے اور نتیجتاً وجود کا بلند ترین مرتبہ، اپنے سے کم تر مراتب کی تمام ماہیات کا برتر جمعی وجود ہے، اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے: الواجب بالذات کل الاشیاء۔ اب اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ ہر مرحلہ میں، نفس اور اس کی قوتوں کے درمیان، یا بعبارت دیگر، استعمال کرنے والی اور استعمال شدہ (فاعل و مفعول) قوتوں کے درمیان، علّی - معلولی فاعلی رابطہ قائم ہے کہ جس کا لازمہ نفس اور اس کی قوتوں کے درمیان ذوالمراتبی نظام کا موجود ہونا ہے، نفس اور اس کی قوتوں کو بھی اسی حکم میں شامل جاننا چاہیئے اور اس بات سے یہ نتیجہ لینا چاہیئے کہ ہر مرحلہ میں برترین قوت، کہ جو رئیس القوا ہے، یعنی نفس، برتر انداز میں اپنے سے کمتر تمام قوتوں کو شامل ہے۔ پس النفس کل القوا۔ صدرالمتالہین اسی وجہ سے، جسمانی اعضا اور حیوانی قوتوں یعنی آنکھ، کان، ہاتھ، پاؤں سے بڑھ کر عقلی اعضاء یعنی بینائی، شنوائی، لمس، ذوق، مثالی بویائی اور نطقی کے بھی قائل ہیں۔ ان کے بقول، کل عقل، آنکھ بھی ہے، کان بھی ہے، ہاتھ بھی ہے، پاؤں بھی ہے، باقی اعضا بھی ہیں، بینائی، شنوائی، لمس، چشائی، بویائی بھی ہے، لیکن ان سب کا برتر جمعی وجود نہ ان کا خاص وجود؛[1] اور دوسرا معنا یہ کہ:

ب) نفس کی قوتیں اس کے جلوے ہیں نہ اس کی معالیل: ہم نے رابطِ معلول کی بحث میں دیکھا کہ معلول کے وجود کا فاعلی علت کی نسبت رابط ہونے کا لازمہ کثرتِ وجودی کی نفی اور (شأنی کثرت) جلووں کی کثرت کا قائل ہونا ہے۔ اسی طرح نفس اور اس کی قوتوں میں علّی - معلولی فاعلی نظام بھی اسی حکم پر مشتمل ہے۔ پس نفسانی قوتیں بھی اس سے جدا موجودات اور غیر اشیاء نہیں ہیں، بلکہ یہ سب نفس کے جلوے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں نفس کی قوتیں، نفس کے جلووں کی حیثیت سے موجود ہیں نہ نفس سے جدا دوسری اشیاء کی حیثیت سے، یا مزید بہتر انداز میں اگر کہا جائے تو، نفس کا ہر مرتبہ یا اس کی کوئی بھی قوت اپنے سے مافوق (برتر) مرتبے کے جلوے کی حیثیت سے موجود ہے نہ اس سے جدا ایک موجود کے طور پر، اور نتیجتاً تمام قوتیں اور مادون (کمتر) مرتبے، مافوق (برتر) اور بلند ترین مرتبہ، کہ جو وہی رئیس القوا ہے، کے جلووں کے طور پر موجود ہیں۔ پس نفس خود رئیس القوا ہے اور بقیہ تمام قوتیں اس کے جلوے ہیں۔ پس متعدد اور متکثر، نفس اور قوتوں کے نام سے موجودات کی بجائے، ایک جلوہ دار واحد موجود، یعنی ایک شخص، بنام نفس موجود ہے؛ اس طرح کہ قوتوں کا وجود، نفس کا قوت کے مرتبہ پر وجود، اور مذکورہ شخص کے تنزل کے علاوہ کچھ نہیں ہے؛ اور اسی طرح قوت کا فعل، خود اس نفس کا فعل ہے، لیکن قوت کے مرتبے پر اور تنزل کی حالت میں، نہ ذات کے مرتبے پر۔ پس مثال کے طور پر، بینائی کی قوت، نفس کے ایک جلوے کے طور پر دیکھتی ہے، یعنی دیکھنا خود نفس کا کام ہے، البتہ بینائی کے مرتبہ پر نہ ذات کے مرتبہ پر، یا بعبارت دیگر، نفس قوت بینائی کے تنزل یافتہ مقام پر دیکھتا ہے اور اسی طرح شنوائی کی قوت کے تنزل یافتہ مقام پر سنتا ہے، اور اسی طرح باقی تمام قوتوں میں بھی۔[2]

1: دیکھیں: ایضاً، ص ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۲۵، ۱۲۱۔

2: دیکھیں: ایضاً، جلد نمبر۶، ص ۳۷۷الی ۳۷۹ اور جلدنمبر۷، ص۲۵۶، ۲۵۵ اور جلد نمبر۸، ص ۷۱ اور جلدنمبر۹، باب پنجم، ص۵۶الی ۶۵۔

اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ نفس دونوں ماقبل الذکر معنوں میں کل القوا ہے اور صدرالمتالہین ان دونوں خاصیتوں میں سے کسی ایک کے بھی منکر نہیں ہیں اور انہوں نے کئی بار ان دونوں معنوں کو استعمال کیا ہے۔ لیکن وہ اس عبارت کے ذریعے کہ "النفس فی وحدتها کل القوا" اغلب اوقات دوسرے معنا کی جانب اشارہ کرتے ہیں، اور یہ بیان نفس کی وحدت شخصی کی تشریح کو بیان کئے بغیر آسانی سے نتیجہ بخش نہیں ہے، کہ:

۴۵: نفس، خود حقیقی طور پر انسان کے تمام ادراکات کا مدرک بھی ہے اور تمام انسانی حرکات کا محرک بھی ہے: بنیادی طور پر جلوہ دار ہونا (تشأن) اس معنا میں ہے کہ وہ چیز کہ جس کو جلوہ (شأن) کہا جاتا ہے خود سے کسی حکم کی مالک نہیں ہے اور صرف دوسرے کے جلوے کے طور پر صاحب حکم ہے کہ اس بات کا لازمہ یہ ہے فعلِ جلوہ حقیقتا اور بالذات خود ذی جلوہ کا بھی فعل ہو؛ البتہ نہ اس کے ذات کے مرتبہ پر، بلکہ تنزل کرتے ہوئے جلوہ کے مقام پر۔ ظاہر ہے اگر گذشتہ فلسفیوں کی مانند اگر نفس کی قوتوں کو نفس کے جلوے نہ سمجھا جائے اور ان کو نفس سے جدا امور جانا جائے کہ جو صرف نفس کی معلول ہیں، تو فلسفی نظر میں، قوت کے فعل کو فعلِ فعلِ نفس جانا جائے گا نہ خود نفس کا فعل۔ پس جلوے (تشأن) کے انکار کے بعد ہمارے پاس ایسا کوئی قابل قبول فلسفی بیان موجود نہ ہو گا کہ جس کے ذریعے ہم قوت کے فعل کو خود نفس کی طرف نسبت دے سکیں۔[1]

اب صدرالمتالہین کی اس بات کو کہ ((اضافۂ نفسیت نفس کی ذاتی ہے))، قاعدۂ ((النفس فی وحدتها کل القواء)) کی بنیاد پر یوں بیا ن کیا جاسکتا ہے:

۴۶: اضافۂ نفسیت نفس کی ذاتی ہے لیکن نفس کے بعض جلووں کے مرتبہ میں نہ ذات کے مرتبہ میں: اضافۂ نفسیت، نفس کی بعض قوتوں کا ذاتی ہے نہ خود نفس کا۔ اور ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ نفس کی قوتیں اس کے جلوے ہیں نہ اس سے جدا الگ موجودات۔ پس نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ نفس کا اپنا وجود مذکورہ جلوے کے مرتبے پر بدن کے ساتھ عینِ ارتباط ہے اور اسی وجہ سے بدن کے ساتھ رابطہ کا منقطع ہونا سبب ہے مذکورہ جلوے کے عدم بقا کا نہ خود نفس کے عدم بقا کا۔

در حقیقت صدرالمتالہین کی اس بات کی بنیاد کہ ((اضافۂ نفسیت، نفس کی ذاتی ہے)) وہی قبلی حکما کا نظریہ ہے کہ جس میں کہا جاتا ہے کہ بدن کے ساتھ ارتباط، نفس کی بعض قوتوں کا ذاتی ہے؛ چونکہ اس بات کی تشریح اس بنیاد پر کہ نفس کی قوتیں اس کے جلوے ہیں، اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ اضافۂ نفسیت، خود نفس کی ذاتی ہے، لیکن اس کے مذکورہ جلووں کے مرتبہ پر۔ البتہ خود یہ فلسفی حضرات اپنی بات سے ایسا نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے، چونکہ ان کی نظر میں نفس کی قوتیں اس سے جدا الگ موجودات ہیں نہ اس کے جلوے اور اس کے مراتب، اور نتیجتاً انکا حکم، نفس کے حکم سے جدا ہے، اور ایسا نہیں ہے کہ ان کا حکم وہی نفس کا حکم ہو ان کے مرتبہ میں۔ اس وجہ سے، بدن کے ساتھ رابطہ، اگرچہ ان میں سے بعض قوتوں کا ذاتی ہے، خود نفس کا ذاتی نہیں ہے۔ پس صرف اس صورت میں بدن کے ساتھ قوتوں کا ذاتی رابطہ، نفس کا ان قوتوں کے مرتبہ پر بدن کے ساتھ ذاتی رابطہ ہو گا کہ جب صدرالمتالہین کی طرح قوتوں کو نفس کے جلوے اور اس کے مراتب کے طور پر قبول کریں نہ اس سے جدا الگ موجودات کے طور پر؛

1: دیکھیں: ایضاً، جلدنمبر۸، باب نمبر۴، ص ۲۲۱الی ۲۳۰۔

۴۷: خلاصہ کلام: نفس جوہری اشتدادی حرکت کے باعث، ایسی سیال حقیقت ہے کہ زمانی امتداد میں اس کیلئے ایسے مراحل کو فرض کیا جاسکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے زوال کے ساتھ اس سے متصل انداز میں دوسرا (مرحلہ) حادث ہو؛ اس طرح کہ خود ہر مرحلہ، اپنی وجودی شدت کی بنیاد پر، قبلی مراتب سے مشابہ اور ان پر مزید، مرتبہ یا مراتب سے متشکل (تشکیل پایا) ہو۔ اس ترتیب کے ساتھ کہا جاسکتا ہے، نفس ایسی حقیقت ہے کہ زمانے کے بعض حصوں میں، بعض مراحل میں، جسمانی صور کے زمرہ میں ہے: ابتدا صور عنصری میں سے ہے اور پھر تدریجاً برتر آثار کے ساتھ کامل تر صورتوں میں تبدیل ہو جاتی ہے؛ اور بالآخر ممکن کامل ترین جمادی صورت میں تبدیل ہو جاتی ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ ہر مرحلہ میں کمتر (پست تر) مراحل کی بھی حامل ہے (ان کو بھی محفوظ رکھتی ہے)۔ اس حصہ میں مذکورہ حقیقت، نہ صرف فعل کو انجام دینے بلکہ اصل وجود میں بھی مادے کی محتاج ہے، حدوث میں بھی اور بقا میں بھی، یعنی جسمانیۃ الحدوث و البقاء ہے۔ پھر یہ حقیقت، ماقبل الذکر حرکت کے اثر پر، نفسِ نباتی میں تبدیل ہو جاتی ہے اور زمان کے اس حصہ میں، بعض مراحل میں، کمتر مراتب کو کہ جو صور کی نوع میں سے ہیں کھوئے بغیر نفسِ نباتی ہے۔ مذکورہ حقیقت اگرچہ اپنے آثار کے حوالے سے - یعنی تغذیہ، رشد و نمو، تولید مثل - اور ان آثار کے غیر مساوی (یکنواخت) وجود کی وجہ سے صورت نہیں ہے، (لیکن) چاہے فعل کے انجام دینے میں اور یا اصل وجود میں، چاہے حدوث میں اور چاہے بقا میں، بدن کی طرف محتاج ہونے کی وجہ سے صوَر کی مانند ہے کہ جو ہر جہت سے مادے کی محتاج ہیں، یعنی فعلاً بھی مادی ہے اور ذات کے حوالے سے بھی جسمانیۃ الحدوث و البقا ہے۔ ان مراحل کا آغاز اس حقیقت کی نفسانیت کا آغاز ہے؛ کیونکہ ان مراحل میں نفسانیت سے برتر مرحلہ موجود نہیں ہے۔

یہ حقیقت اس کے بعد کہ جب تمام متکامل نباتی مراحل کو طے کر لیتی ہے اور بالآخر نباتاتی انواع میں کامل ترین نوع بن جاتی ہے تو نفسِ حیوانی میں تبدیل ہو جاتی ہے کہ جو ایک قسم کے مثالی تجرد کا حامل ہے اور جزئی ادراک اور ارادی حرکت کا مالک ہے اور زمان کے اس حصے میں کہ جس میں حیوان ہے تمام متکامل حیوانی مراحل کو طے کرتی، جبکہ اس کے ساتھ ساتھ نفسانی مراتب (نباتی) اور جمادی مراتب کی بھی حامل ہے۔ مذکورہ حقیقت اس حصے میں فعل کو انجام دینے کیلئے مادّے کی محتاج ہے، لیکن ذات کی نظر سے اور اصلِ وجود کی نگاہ سے حدوثاً اور بقاً مختلف حکم کی حامل ہے: اس جہت سے کہ وہ نفس نباتی سے وجود (تکوّن) پائی ہے کہ جو ایک جسمانی جوہر ہے، جسمانیۃ الحدوث ہے، اور اس جہت سے کہ مجرد مرتبہ یا مراتب کی حامل ہے کہ جو بدن کے بغیر بھی قابل بقا ہیں، روحانیۃ البقا ہے؛ اور بالآخر مذکورہ حقیقت، اس کے بعد کہ جب تمام متکامل حیوانی مراحل کو طے کر لیتی ہے اور کامل ترین نوعِ حیوان بن جاتی ہے تو نفسِ انسانی میں تبدیل ہو جاتی ہے کہ جو ایک قسم کے عقلی تجرد کا حامل ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ حیوانی، نفسانی (نباتی) اور جمادی مراتب کی حامل بھی ہے۔

مآخذ

ابن بابویہ قمی، محمد بن علی بن حسین (شیخ صدوق)، التوحید، چ ۲، قم: جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم، ۱۳۹۸ق / ۱۳۵۷ش

ابن سینا، حسین عبداللہ، الاشارات والتنبیھات، شرح خواجہ، ج ۳، قم: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳۔

_______________، التعلیقات، چ ۴، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹۔

_______________، الشفاء، ج ۱۰ (شامل منطق، الھیات، طبیعیات، ریاضی)، قم: مکتبہ آیت اللہ العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴۔

_______________، المبدا والمعاد، تھران: دانشگاہ تھران، ۱۳۶۳۔

ایجی، قاضی عضد الدین، المواقف، بیروت: مکتبہ المتنبی و مکتبہ سعد الدین، [بی تا]۔

بھمنیار بن مرزبان، التحصیل، تھران: دانشگاہ تھران، ۱۳۴۹۔

جوادی آملی، عبداللہ، رحیق المختوم ۱۰ ج، ج ۹، اور ۱۰، قم: اسراء۔

دوانی، جلال الدین، الرسائل المختارہ (رسالہ الزوراء)، اصفھان: کتابخانہ عمومی امام امیر المومنین علیہ السلام، ۱۳۶۴۔

رازی، فخر الدین، المباحث المشرقیہ، ۲ ج، چ ۲، قم: بیدار، ۱۴۱۸۔

زنوری، آقا علی، مجموعہ مصنفات، ۳ ج، صدرا، تھران: اطلاعات، ۱۳۷۸۔

سھروردی، شھاب الدین یحیی، مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تھران: انجمن حکمت و فلسفہ، ۱۳۵۵۔

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراہیم، الحکمہ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ الاربعہ (مشھور بہ اسفار)، ج ۱ – ۹، چ ۲، بیروت: دار احیاء تراث العربی، ۱۹۸۱۔

_______________، الشواھد الربوبیہ، تھران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲۔

_______________، المبدا والمعاد، ۲ ج، تھران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱۔

_______________، المشاعر، چاپ سنگی۔

________________، المشاعر، چ۲، تہران: طہوری، ۱۳۶۳۔

________________، تعلیقہ بر حکمت الاشراق، چاپ سنگی۔

________________، تفسیر القرآن الکریم، ۷ج، چ۳، قم: بیدار، ۱۳۷۹۔

________________، رسالہ سہ اصل، چ۴، تہران: روزنہ، ۱۳۷۷۔

________________، شرح اصول الکافی، تہران: مکتبہ المحمودی، چاپ سنگی، ۱۳۹۱۔

________________، شرح الہدایہ الاثیریہ، چاپ سنگی۔

________________، شرح و تعلیقہ صدر المتالہین بر الهیات شفا، ۲ج، تہران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، [بی تا]۔

________________، مجموعہ رسائل فلسفی صدر المتالہین، تہران: حکمت، ۱۳۷۵۔

________________، مفاتیح الغیب، تہران: موسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی، ۱۳۶۳۔

الشیرازی، قطب الدین محمد بن مسعود، شرح حکمت الاشراق، چاپ سنگی، [بی جا]، [بی تا]۔

طباطبائی، سید محمد حسین، حاشیہ الکفایہ، قم: بنیاد علمی و فرہنگی علامہ طباطبائی، [بی تا]۔

________________، نہایہ الحکمہ، قم: موسسہ النشر الاسلامی، ۱۳۶۲۔

عبودیت عبد الرسول، اثبات وجود خدا بہ روش اصل موضوعی، ج۲، قم: موسسہ آموزشی و پژوہشی امام خمینی (رح)، ۱۳۸۵۔

________________، در آمدی بہ نظام حکمت صدرائی، ۲ج، تہران: سمت، ۱۳۸۵۔

________________، نظام حکمت صدرائی: تشکیک در وجود، قم: موسسہ آموزشی و پژوہشی امام خمینی (رح)، ۱۳۸۳۔

قیصری، محمد داود، شرح فصوص الحکم، با مقدمہ و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تہران: علمی و فرہنگی، ۱۳۷۵۔

کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفہ، ترجمہ سید جلال الدین مجتبوی، ۹ج، ج۱، تہران: علمی و فرہنگی، ۱۳۶۲۔

لاہیجی، ملا عبد الرزاق، شوارق الالہام، چاپ سنگی، اصفہان: مہدوی۔

مطہری، مرتضی، مجموعہ آثار، ۲۷ج، ج۱۱، ۱۰، ۹، ۶ تہران: صدرا، ۱۳۶۸۔

میر داماد، جذاوات و مواقیت، تہران: میراث مکتوب، ۱۳۸۰۔

________________، مصنفات میر داماد، تہران: انجمن آثار و مفاخر فرہنگی، ۱۳۸۱۔